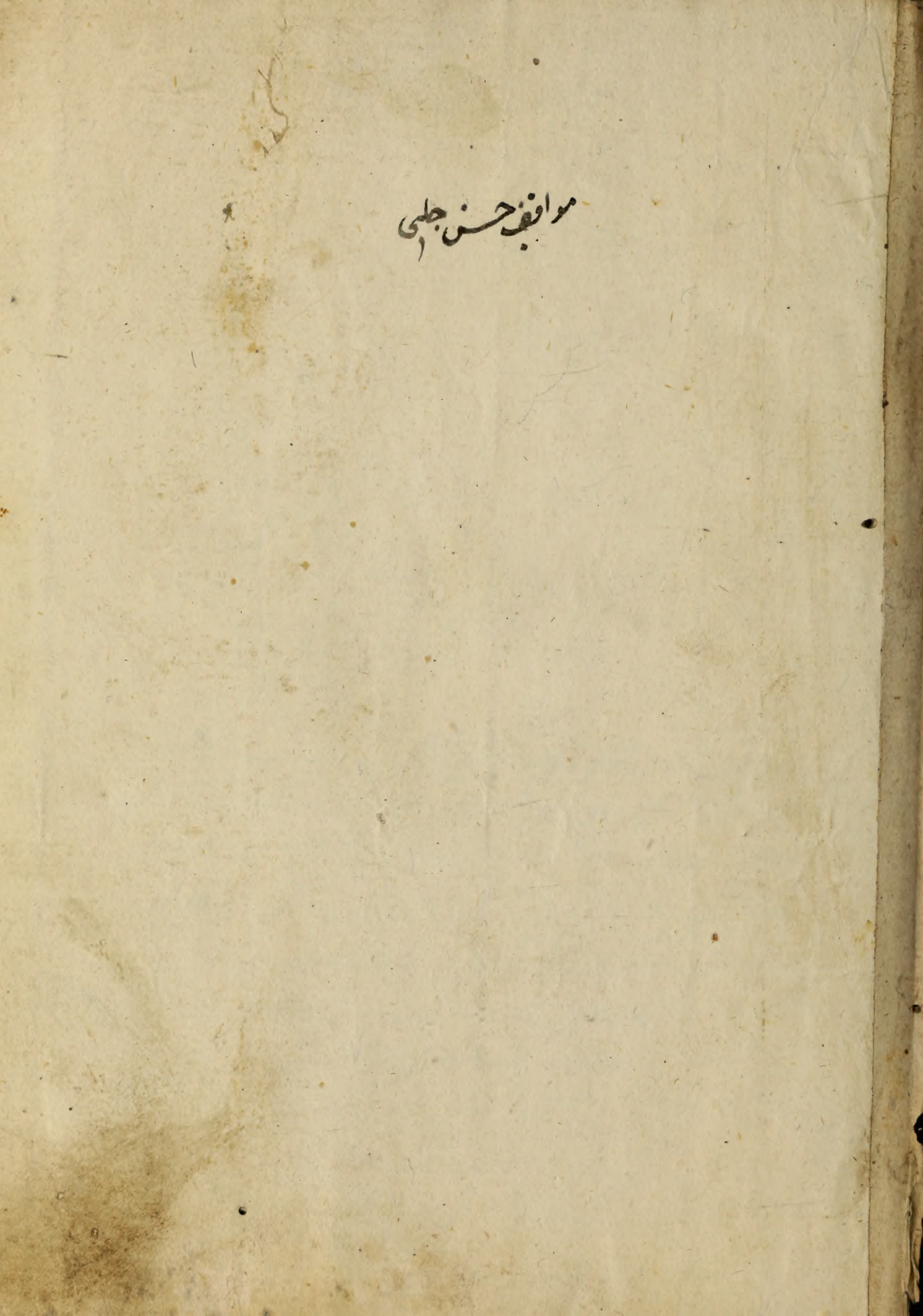





مواقف حسن چلبی



مواقف حسن چلبی

تملكه الفقير الحقير المذنب الضعيف سليمان [illegible] عفا الله عنه [illegible]

المعروف [illegible] الفضيلة [illegible]

قد وقفت هذا المجلد الشريف والكتاب المنيف حسبة لله تعالى
وطلباً لمرضات رسوله المعلى وقفاً صحيحاً شرعياً لا يباع ولا يرهن
ولا يستوهب وشرطت توليته الى اسمعيل بن حسين المعروف
بطاشجي زاده وانا الفقير المحتاج الى رحمة ربه الغني الوهاب
محمد سليم بن محمد فائق بن كوجك حافظ افندی
الشهير المفتي بمدينة عينتاب رحمة الله
تعالى عليهم رحمة واسعة
وعلينا اجمعين يوم يقوم
الحساب

وبه العون

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله فسملوا اولا تيمنا فان قلت ليس للبسمله مدخل في الاشارة المذكورة لان البسملة مما تطرد في اول كل كتاب من كل فن فلا يحصل لها الاشارة الى المقاصد الآتية فلا وجه للفاء قلت تضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام انما يستحق ويعتد به ويعد تفوها في ابتداء الكتاب بعد رعاية الوجه اليمني بسم الله فكانه قال اراد التضمن المذكور فسملوا اولا تيمنا ليعتد به ذلك التضمن فالفاء اصاب موقعه على انه قد يجي لمجرد الترتيب كما ذكره ابن هاشم في مغني اللبيب وله امثلة كثيرة في القران المجيد والظاهر ان البسملة متاخرة زمانا عن التضمن الذي اريد به اعني الارادة وقد يتوهم انه اراد بالتضمن المذكور الايراد في ضمن الخطبة اي انشائها فللبسملة مدخل في ذلك اذ لو لم يسمل اولا لكان الاشارة في اول الخطبة لا في انشائها وتقديم جملة الحمدلة لا يكفي لان قوله العلي شانه الخ سواء اعتبر بدلا عن لفظ الله او نعتا له من متممانها ولا يخفى ما فيه من التعسف وقيل ايضا لفظ التضمن يشعر باشتمال الخطبة على شيء آخر سوى الاشارة المذكورة فللبسملة على قصد التيمن مدخل في التضمن وان لم يكن لها مدخل في براعة الاستهلال وبهذا ظهر ايضا حسن موقع الفاء اذا حمل على مجرد الترتيب ايضا ولو بالنسبة الى بعض التضمن لان مرتبة التفصيل متاخرة عن مرتبة الاجمال وفيه ايضا تعسف لا يخفى على المتامل قوله ثم قال الحمد لله ان قلت ثم للترتيب مع التراخي ولا تراخي للحمدلة عن البسملة لا زمانا ولا رتبة كما هو الظاهر فما وجه ثم قلت بعد تسليم عطف مدخولها على بسمله قد ذكرنا في حواشي المطول ان المحققين من النحاة نصوا على ان دلالة ثم على التراخي وجوبا مخصوص بعطف المفرد قوله الى سرادقات قدسه اراد بالقدس التنزه عن النقص وفيه تاكيد لكونه جامعا لجهات علو الشان ولذا ترك العطف وبهذا ظهر حسن ارتباطه بما قبله واندفاع ما قيل الانسب بالسياق ان يقول الى سرادقات كماله كما لا يخفى على المتامل قوله ولا يجري في ملكوته الا ما شاء لما كان المتبادر من قوله لا يستعصي على ارادته شيء ان كل ما اراده فهو واقع ولا يظهر منه معنى الحصر وهو ان لا يقع الا ما اراده وكان هذا ايضا من جملة جهات قوة السلطنة اورد قوله ولا يجري في ملكوته الا ما يشاء افادة للمعنى المذكور فليس فيه تخصيص بعد التعميم كما ظن واما تخصيص الملكوت بالذكر فان حمل على المعنى اللغوي وهو الملك فان الملكوت مبالغة في الملك كما ان الرهبوت مبالغة في الرهبة فالامر ظ وان حمل على عالم الباطن والغيب فهو من قبيل تخصيص العرش بالذكر في الحكم بالاستيلاء كما

ووقف

كما قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى اى استولى والاول اقرب لان الخصوص اعنى المعبر له انما يدعون وقوع خلاف المراد فى عالم الشهادة دون عالم الغيب قوله حيث علت سمكا كما نقل عن الشارح العلامة الهواء الحار ثم الطبقة الزمهريرية ثم الهواء الحى ويلى الارض ثم الماء ثم الطبقة الطينية المركبة من الماء والارض ثم الطبقة الارضية الصرفة التى هى سرّ المركز فى طبقات العناصر واعدادها اقوال اخر بعضها مذكور فى الموقف الرابع من هذا الكتاب وبعضها مذكور فى الكتب الاخر لا فائدة فى الاستقصاء عنها فى هذا الموضع وعلم ان الثانى من طبقات العناصر يستدعى على ان يحمل الارض فى الاية على السفليات مطلقا وفيه بعد لا يخفى نوع الانسان على غيره فى بنى ادم بنوع الانسان ليتناول الحكم بالتكريم لادم عم واراد بغيره الحيوانات والعجم لا الجن ولا الملك ايضا قوله المسمى عقلا بالملكة فان قلت لا نسلم ان بين المرتبة الاولى التى هى الاستعداد المحض وبين المرتبة الثالثة المفسرة بالعلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات مرتبة اخرى هى العلم بالجزئيات المحسوسة فلم لم يتعرضوا لها قلت لانها ليست من مراتب القوة النظرية بل من خواص النفس الحيوانية والغرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة قوله حتى يحصل ملكة استحضارها قال بعض المحققين وعندى انه لا اعتبار بملكة الاستحضار فى العقل بالفعل بل العبرة على الاستحضار فى الجملة كافية والا لم ينحصر مراتب القوة النظرية فى الاربعة فانه اذا حضرت المعقولات مرة مثلا وذهل عنها فالنفس قادرة على استحضارها ولو لم يحصل فهذه المرتبة لو لم تعد عقلا بالفعل لم يتحقق الانحصار لعدم جمعه على تفسير المستفاد بالتفسير الثانى قوله مقدمة عليه فى البقاء ولان فى كل منهما جهة تقدم على الآخر وتعارض الجهتان اشار اليهما معا بقوله والارتقاء فى مدارج الكمال قوله وهذا هو الغاية القصوى فان قلت قد صرحوا بانه بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان احديهما مرتبة عين اليقين وهى ان يصير النفس بحيث يشاهد المعقولات فى المفارق المفيض اياها كما هى والثانية مرتبة حق اليقين وهى ان تصير النفس بحيث تتصل بالمفارق فان مشاهدة كل ما يرى بتوسط نور النار بمثابة علم اليقين ومعاينة جرم النار الذى يفيض ذلك النور على ما يقبل الاضاءة بمثابة عين اليقين وتأثير النار فيما يصل اليه بمحو هويته وتصييره نارا صرفا بمثابة حق اليقين فما معنى قوله وهذا هو الغاية القصوى فى الارتقاء فى الكمالات العلمية لا يقال الكلام فى مراتب القوة النظرية ومرتبتا عين اليقين وحق اليقين مراتب العمل وآثاره لانا نقول المستفاد بالمعنى الثانى من مراتب العمل ايضا قلت اراد بالمستفاد الذى حكموا بان بعده مرتبتى عين اليقين وحق اليقين المستفاد بالمعنى الاول لا الثانى اذ لا تم مثلا ان مشاهدة المعقولات دفعة يحصل قبل الاتصال بالمفارق والمحكوم عليه بانه الغاية القصوى

هو المستفاد بالمعنى الثاني وبالجملة لا يتصور في نفس الكمال العلمي مرتبة اعلى من ان يكون
جميع النظريات على ما هي عليه شاهدة بالفعل على سبيل الاجتماع سواء قبل هذه المرتبة
حصل قبل المرتبتين الاخريين او بعدهما او انها عين اخيرتهما واعلويه المرتبتين الاخريين
منها لو سلم فليس باعتبار نفس الكمال العلمي بل باعتبار اشتمالها عليها وعلى مرتبة اخرى فلا اشكال قوله
ومستقره الدار الآخرة الحق انه الظاهر ان المراد بالمعقولات المذكورة في هذا القسم المعقولات التي
كسبها وادركها النفس على ما يشعر به قوله شاهد معقولاتها وبه صرح في حواشي شرح المطالع قال التي
ادركها ولا يخفى على ذي مسكة انه يجوز ان يكون شخص من الاشخاص قد حصل له معقولات نظرية لا تزيد
على اثنين او على ثلثة فيشاهدها في الدار الدنيا ولو له زيادة تعلق وعدم تجرد فلا يصح قوله ومستقره
الدار الآخرة واجيب بان المراد جميع النظريات وقوله معقولاتها من حيث انه يمكن ان يعقل جميع النظريات
وقوله في الحواشي التي ادركها محمول على ادراك اما لمبادئها او بنفسها من حيث ان ادراك المبادي ادراك
للمطالب بالقوة وانت خبير بان اعتبار حصول مبادي جميع النظريات بالفعل لكل نفس بمعنى المستفاد بالنسبة
الى العلماء لا يكاد يصح اللهم الا ان يحمل الادراك على المجاز اعني استعداده فح لا احتياج الى توسيط المبادي
في البين كما لا يخفى قوله وكلهم على معناها الاصلي فما عليه يلزم من ذلك تاخر الامر بالمعكر عن حصول المراتب
الاربع وليس كذلك ورد بان اللازم تاخره عن حصول المرتبتين الاوليين وعن العاقل المرتبتين
الاخريين لا عن حصولهما ولا محذور فيه وقد يجاب بان لا محذور في الاول ايضا على تقدير تسليم اللزوم اذ المذهب
الحق عند اهل السنة ان الصبي العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف بعد البلوغ والمرتبتان الاوليان
تحصلان فيه كما هو الظاهر قوله والمراد انه بعث امرهم على السنة الرسل فان قلت الشارح قد فسر
بني آدم بنوع الانسان وآدم منهم وليس مأمورا على السنة الرسل اذ الظاهر ان المراد رسل البشر فكيف
يستقيم ما ذكره قلت المراد انه بعث امر النوع على السنة الرسل كل فرد فرد والا لم يستقم في بعض من سواه
من الانبياء ايضا قوله فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا اراد بالصانع الحقيقي صانعا ليس بمصنوع لغيره
وهو القديم الواجب فاندفع ما قيل بل لكونه قديما غير محتاج الى صانع اخر كيف وكونه قديما غير محتاج الى صانع
اخر انما يستلزم القيام بنفسه لا الاقامة لغيره بالفعل الا انه يريد لكونه صانعا قديما قوله والمصحح للمقدورية
هو الامكان فانه لو تم لدل بظاهره على مقدورية الصفات وسياتي في الموقف الخامس بطلانه وحمل
المقدورية على المعلولية تعسف لا يخفى قوله يستلزم عجزه وقيل لا عجز اذ هو قادر على القهر والمنع وارخاء
العنان لسلوكهم انما هو احسن عملا ورد بان فيه نوع عجز ايضا وفيه تامل قوله تنبيها على انه استغنائه فيدل

يدل لو قيل متفرد لم يكن تنبيها على تلك الدلالة اصلا وان وجد نفس الدلالة لان التنبيه انما يحصل من تغيير الاسلوب الدال على كونه استينافا فانه في الاصطلاح جواب سؤال ناش مما تقدم كانه قيل لم ملت ان ذاته تع متصف بما ذكر من الصفات هكذا ينبغي ان يحقق معنى الكلام قوله ازلي ذكر في الصحاح ان الازل بالتحريك القدم يقال هو ازلي ثم قال بعض اهل العلم ان اصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا بالاختصار فقالوا يزلي ثم ابدلت الياء الفا لانها اخف فقالوا ازلي كما يقال في الرمح المنسوب الى ذي يزن ازلي وقيل الازل اسم لما يضيق القلب عن تقديره بدايته من الازل وهو الضيق والابد اسم لما يضيق القلب عن تقدير نهايته من الابود وهو التنفر قوله التفارية ابدي ولان للعدم معنى آخر كما في قوله تع كالو يكون العدم وذكر الازلي قرينة للمراد ودفع للتوهم البعيد قوله لانها ليست مغايرة له والمتبادر المتعارف من التوحيد هو النفي عن الاغيار كما لا يخفى على المصنف فاندفع ما قيل عدم الغيرية لا يقتضي التوحيد نعم يتدفع بما ذكره السؤال على قوله وحكم على ما عداه بالعدم والفناء الا ان يقال المتبادر من التوحيد هو النفي عن الغير بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي وقد يقال هذا وارد على متعارف العرب حيث يقولون ما رأيت الا زيدا ويريدون مع صفاته والاقرب ان يحمل على القدم بذاته كما ذكر في البقاء فلا نقض بالصفات وان قيل بالتغاير بينها وبين الذات قوله لمناسبتها اياها لان صيغ الافعال يدل على التجدد كما ان صفات الافعال متجددة قوله اذ لا حاكم فوقه وكون العقل حاكما باطل بمعنى ان الوجوب عليه اما بوجود من يوجبه عليه ولا يخفى بطلانه او بحكم العقل بالوجوب عليه بان يدرك في بعض الافعال اثر قبحا ذاتيا يحمل لاجله الاتيان به ويوجب عليه مع الاتيان بخلافه كما يزعمه المعتزلة وهو ايضا باطل لما ستعرفه من ان الحسن والقبح شرعيان وقد يقال العقل وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكن يجوز ان يكون مدركا ان وجوب بعض الاشياء عليه يكون مقتضى اسمائه الكمالية الازلية اللازمة فتأمل قوله بالاغراض والعلل الظاهر ان المراد بالعلل العلل الغائية وانه لا فرق بينها وبين الاغراض وان كان بينها وبين الغائية فرق مشهور وقد يفرق بينهما بان الغرض هو الفائدة المقصودة العائدة الى الفاعل والغاية اعم وتعليل الشارح كلا من النفيين بعلة اخرى يشير الى هذا وقد بنى كلامه على ان المراد بالعلل العلل الفاعلية فحاصل الكلام ان الافعال التي هي له تع عندنا ليست لغيره تع في نفس الامر كما زعمه المعتزلة في الافعال الاختيارية للعباد والفلاسفة في عامة الافعال لانه يستلزم نقصانه في فاعليته حيث استند بعض الافعال الى غيره ولك ان تبني الفرق في التعليل على الفرق في المفهوم فليتأمل قوله يستلزم نقصانه في فاعليته لان العلة الغائية هي الباعثة على

لان الملحوظ الاول في الوقف هو الفاعل وفي الغاية هو الفعل منه

الفعل وهي متقدمة على المعلول بحسب التصور حتى لو لم يتصور لم يتحقق الفعل والفاعل ايضا والا لكين ما فرضت غائية غائية ولا شك انه تعصان في الفاعلية والمذهب الحق ان الله تعالى كاف عاله من الارادة في الافعال كلها **قوله** والرزق عندنا لكن المراد بما ذكره تعريف الرزق حتى يرد ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في مفهومه والتعريف المذكور خال عن اعتبارها بل تعيين ما يطلق عليه عندنا لكنه يشعر بصحة اطلاقه على العوارى ولا يخلو عن بعد **قوله** حلالا كان او حراما فان قلت لو كان الحرام رزقا كان مسوق معصوبه ممدوحا لقوله تعالى في مقام المدح ومما رزقناهم ينفقون والتالي باطل فكذا الملازمة ممنوعة لان من للتبعيض فالممدوح منفق بعض الرزق وهو الحلال الطيب **قوله** اشارة الى مباحث النبوات وانما غير الاسلوب الى الجملة الاسمية ثم الضمير يجوز ان يكون للشان وان يكون لله تعالى **قوله** فان البعثة مشتملة الى اشارة الى وجه التراخي في الرتبة وحاصله ان البعثة مشتملة على احكام كثيرة من جملتها الامر بالتفكر فيكون الامر بالتفكر جزءا من البعثة بل جزءا من جزئياتها والجزء مقدم بالذات على الكل فقوله سوى الامر بالتفكر صفة لقوله احكام كثيرة وليس المراد ان المصنف اشار الى ما سوى الامر بالتفكر من الاحكام لانه اشار اليه ايضا بقوله وبامرهم بمعرفته اذ لا طريق مقدور الى معرفته الكسبيا بالنسبة الى عامة الخلق سوى الاستدلال **قوله** والرسول نبي معه كتاب اتبع صاحب الكشاف في تفسير الرسول لكن فيه اعتراض مشهور وهو ان الرواية ان الكتب مائة واربعة والرسل اكثر من ثلثمائة وتجويز تكرار نزول الكتب على ان يكون بخصوص بعض الصحف ببعض الانبياء النازلة عليه اولا لا تساعده رواية وقد يؤول بان مراده من له كتاب ان يكون مامورا بالدعوة الى شريعة كتاب سواء انزل على نفسه او نبي آخر وقيل ان الرسول هو الذي انزل عليه كتاب او امر بحكم لم يكن قبله وان لم ينزل عليه كتاب وبالجملة ان يكون له شريعة متجددة والنبي اعم والاقرب ما قيل ان الرسول من نزل عليه جبرائيل وامره بالتبليغ والنبي عن الرسول من سمع صوتا او قيل له في المنام انك نبي فبلغ النبوة واعطى المعجزة **قوله** والنبي غير الرسول من لا كتاب معه انما لم يقل والنبي اعم كما هو المشهور لان النبي الرسول معلوم والمحتاج الى البيان هو النبي غير الرسول واراد من لا كتاب معه نبي لا كتاب له بقرينة السوق فلا يرد لزوم كون احاد الكفار نبيا ثم يلزم ان يكون من حكم من الانبياء بدون كتاب ولا متابعة من قبله خارجا عن النبي والرسول صلى الله عليه وسلم الا ان يبين ان لا وجود لمثله ودونه خرط القتاد **قوله** وآية ايضا لكونه علامة دالة اليه وعلى هذا يكون عطف الآيات على المعجزات من قبيل عطف الصفة على الصفة بناء على ان الذات من حيث اتصافها بهذه الصفة غيرها من حيث اتصافها بتلك فيحصل التغاير المصحح للعطف وهذا معنى ما يقال نزل تغاير الصفات منزلة تغاير الذات **قوله** للاعلام

لتدعوهم الى قدم الدعوة الى التنزيه والتوحيد على الامر بمعرفة الوجود مع ان معرفة الوجود سابقة عليه

كما دل عليه ايضا ترتيب المقاصد فى الموقف الخامس نظرا الى ان الجاهل بنفس وجوده تع قليل والبعثة اكثر ما

انما يكون للدعوة الى التوحيد والتنزيه فهى بهذا الاعتبار اهم وهذا ظ على المصنف قوله وتمجيده باثبات

الكمالات الفعلية لانه ماخوذ من المجد وهو الكرم المشعر بالاثار والافعال ويقال مجدت الدابة اى علفتها

ففيه ايضا ملاحظة الاعطاء والفعل وخص التعظيم باثبات الكمالات الوصفية الذاتية بقرينة المقابلة والتقديم

وحملا على الافادة ثم انه فصل فيما يتعلق بالقوة النظرية لاتفاق شرايع المسلمين عليه واجمل فيما يتعلق

بالقوة العملية اعنى الاحكام الفرعية لاختلافهم فى تفصيلها قوله معذور عند الاشاعرة خلافا للمعتزلة

فى الايمان والاعمال التى للعقل استقلال فى ادراك حسنها وقبحها قوله كما نطق به الحديث المشهور

وهو قوله ع م ان الله اصطفى من ولد ابراهيم اسماعيل بنى كنانة واصطفى قريشا من بنى كنانة

واصطفى من قريش بنى هاشم واصطفانى من بنى هاشم فان قلت الحديث انما يدل على شرف

قبيلته من القبائل الابراهيمية فقط والمدعى كونه ع م من اشرف القبائل على الاطلاق قلت بنى

الامر على اشتهار اشرفية القبائل الابراهيمية من غيرها نعم يرد ان الحديث لا يدل على انه ع م اشرف من

ابراهيم نفسه ع م مع انه جزء المدعى ويمكن ان يقال الكلام فى شرف النسب وابن الشريف اشرف منه نسبا لانه

ابن الشريف والشريف ليس ابن نفسه ويمكن بهذا التوجيه بيان اشرفيته ع م من اسماعيل واسحق ع م لان

ابن الشريفين ليس كاحد الشريفين فى شرف النسب فتامل قوله والمراد بهذه البلدة مكة شرفها

الله تعالى لم يحمل الاخير على المدينة لان مكة التى حج بها اسمعيل ع م اشرف من المدينة واكرم عند الجمهور ثم المراد من

الاقامة بطريق الولادة فلا نقض باسمعيل ع م وسنبينه على توجيه آخر قوله سمى ملة الحق لانه

من امللت الثوب بمعنى خططه او من امللت الكتاب بمعنى امليته وفى كل منهما معنى الجمع قوله

وتعين القود اى لم يجوز فى شريعتهم العفو صرح به صاحب الكشاف والحق ان المنهى فى تلك

الشريعة اخذ ورثة القتيل الدية من القاتل لانه لا يجوز العفو اصلا فان العفو عندهم مندوب ايضا

بقوله تع فمن تصدق به فهو كفارة له بعد قوله وكتبنا عليهم فيها الآية ولو سلم ان هذا ليس فى التورية

فقد قال فى سورة الاعراف فى تفسير قوله تع وكتبنا له فى الالواح من كل شئ موعظة وتفصيلا لكل

شئ فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا باحسنها ان الحسن هو القصاص والاحسن العفو

وهذا صريح فى ان ذلك فى التورية اذ ضمير احسنها للالواح اى احسن ما فيها فاذا حمل تعين

القود على هذا الوجه الحق اعنى نفى مشروعية اخذ الدية مع جواز العفو لم يظهر وجه علة من

واصطفى من ولد اسمعيل ع م

فالمشهور انها الاملاء كذا العلم من الصحاح م

الأمصار الا باعتبار انه اذا لم يجوز اخذ الدية لم يصح النعوش بترك القصاص مجانا غالبا فتامل قوله
اسد هم اى اصوبهم قبلة التوجه فى انه ع م اصوب قبلة بالنسبة الى ابراهيم ع م ان ابراهيم م وان كان
قبلة الكعبة الا انه لم يشرع له التوجه اليها للصلوة فى غير المسجد وشرع لرسولنا ع م مطلقا فكان استقباله
صوابا فى غير المسجد فصح انه اسد من ابراهيم ايضا قبلة على ان التميز بمعنى الفاعل على بعد بره وقبلة اسد
من سائر العاملات وكذا الكلام فى سايره قوله اى العرب والعجم وقيل الانس والجن وجه المناسبة
فى الاول غلبة السواد فى العرب والحمرة فى العجم وفى الثانى ان الانس مخلوق من التراب والجن من النار قوله
بكسر الشين هكذا صحح الجوهرى والعلامة لكن قانون اللغة يجوز فتح الشين ايضا لمجئ الضم فى عين
مضارعه كالكسر قوله قل ان كنتم تحبون الله الاية وجه الدلالة على انه ع م حبيب الله تع ان التابع
من حيث هو تابع اذا كان محبوب الله تع فلا شك فى كون المتبوع ايضا حبيبا له فثبوت المطلوب من الآية بطريق
الدلالة لا بطريق العبارة قوله ابن هاشم ذكر نسبه الى هاشم لانه اصل اشرف القبائل الا براهيمية
الشريفة قوله مبالغة فى مباشرة القسمة فاسم الفاعل اما بمعنى المصدر او بجعل القسمة قاسما مبالغة كقولهم
شعر شاعر وداهية دهياء قوله وانزل معه اختياره على علمه اشارة الى ان القرآن اول المعجزات الذى
لم يتاخر عن دعوى النبوة ولو قال عليهم لم يفهم ذلك قوله والدائر على كل لسان بكل مكان يعنى السنة
المسلمين وامكنتهم فان البعثة لما كانت عامة الى الاسود والاحمر كان القرآن دائرا من كلهم حقيقة او حكما
بخلاف التورية مثلا فانها ليست دائرة على بعض مسلمى ذلك الزمان لا حقيقة ولا حكما وكذا الكلام فى قوله
بكل مكان قوله وصف القرآن بالقدم الخ قيل هذا اصلح لا عن تراخى الخصمين فان المص فى بحث
الكلام يختار ان الالفاظ حادثة والقديم معناها وانت خبير بان الشارح لم يحقق ما عليه المص فى اثناء
بحث الكلام حسب ما اشعر به كلامه ههنا من انه توافق السلف وعليه بعض شراح المختصر واما ما ذكره فى الالهيات
من ان القديم هو المعنى واما العبارات فحادثة وزاد المعتزلة فليس المراد منه الا نقل مذهب بعض القوم
قوله لقصور فى آلات القراءة فى وصفه بالغايات ع المواقف يحتاج الى التاويل وقد يقال
ترتب الكلمات وتقدم بعضها على بعض لا تقتضى الحدوث لان التقديم ربما لا يكون زمانيا كالحروف
المنطبقة فى شمع دفعة من طابع عليه وبه يندفع لزوم عدم الفرق بينما علم وملع الا ان ادراك مثل
هذا الترتيب فى الالفاظ بدون النعوش نوع غموض قوله منشاؤه اشتراك لفظ المعنى الخ تران الشيخ
قال ان القديم هو معنى قائم بذاته تع ففهم الناقل من لفظ المعنى ما يقابل اللفظ اعنى الكلام النفسى فتوهم
لذلك ان العبارات حادثة عند الشيخ فنقل كما فهم لان الشيخ صرح بحدوث العبارات واعلم ان الحق ان

ان القران ليس اسما للشخص الحقيقي القايم بلسان جبرئيل او بالله تعـ خاصة للقطع بان ما يقراه كل واحد منا
هو القران المنزل على النبي عم ولو كان عبارة عن ذلك الشخص لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض
تتشخص بمحالها فيتعدد بتعدد المحال بل هو عبارة عن هذا المولف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف
المتلفظين وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد ثم ان من ادعى قدم الالفاظ انه لم يوجد
زمان لم يتحقق معه هذه الالفاظ ضرورة قيامها بذاته تعـ ازلا والا فالالفاظ القائمة بنا من حيث
انها كذلك ظاهرة الحدوث ضرورة حدوث الحال بحدوث المحل والقول بان القايم بنا هو القراءة
لا المقروء مما لا يلتفت اليه فليتامل **قوله** كما غير النصارى شديدا ما انزل عليهم في الانجيل الخ فان قلت
الانجيل الذي يعرفه بلا تغير باني فكيف يتصور قضية التشديد وتغيره قلت يحتمل ان يكون لفظ ولو مشتركا
بين العربية والسريانية وان يكون ما ذكره نقلا بالمعنى بان يكون معنى ولد وولد منهو مبين من لفظين
والانجيل لا يفرق بينهما الا بوجود علامة خارجية في احدهما وعدمها في الاخر كما في العربي وقد
يقال التحريف بعد نقلهم الانجيل الى العربي وفيه بعد **قوله** لقوله تعـ وانا له لحافظون صحة الاستدلال
بهذه الآية على ما ذكرتموه موقوفة على ان لا تحريف فيها نفسها ففيه شائبة مصادرة ويمكن ان يقال انعدام
التحريف في هذه الاية نفسها بسبب تواتر نقلها عن النبي عم الصادق المصدق بالتصديق العقلي الذي هو
اظهار المعجزة على يده والاستدلال بمنطوقها على انعدام التحريف فيما سواها ولا يقدح فيه جواز الاستدلال عليه
بالتواتر ايضا وهو ظ نعم يلزم عدم التوقف لدليل عدم التحريف في هذه الاية نفسها **قوله** وان كانت من
فروع الدين على ما هو المختار من عدم وجوب كون الامام منصوبا من عند الله تعـ فلا يكون نصب الائمة
من الصفات الفعلية وقد يجعل من اصول الدين باعتبار ان انتفاء وجوب نصب الامام على الله تعـ من
احكامه تعـ كما شرحه فيما ينقله عن الارموي من ان موضوع الكلام هو ذات الله تعـ الخ وانت خبير بان نصب
الامام واجب على الامة سمعا عند اهل الحق فمباحث الامة من حيث خصوصها من الفروع المتعلقة
بافعال المكلفين واما انتفاء وجوبه عليه تعـ فهو مندرج في مسئلة ان الله تعـ لا يجب عليه شيء فليتامل
قوله خرافات اهل البدع الخرافة كل حديث لا اصل له واصله ان رجلا اسمه خرافة استهوته الجن كان
يحدث بما راى فكذبوه وقالوا حديث خرافة ثم اطلقوه على كل حديث لا اصل له **قوله** مصلين بان
صلوته عم الجارى دعاء النبي عم لاصحاب الصدقات عند اخذ صدقاتهم على ما هو المسنون وقد قال
الله تعـ خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم اي يسكنون اليها و
تطمئن قلوبهم بان الله قد تاب عليهم وغفر ذنوبهم **قوله** صلى الله عليه قيل المصلي في الاصل التالي السابق

فان قيل اذا اريد بكلام الله تعـ هو المنظوم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا سمع كلام الله تعـ وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد سماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عم لكونه كليم الله تعـ قلنا فيه وجوه احدها وهو اختيار حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما يرى ذاته في الاخرة بلا كم ولا كيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصوت لكن سماع غير الصوت والحروف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمعه من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصل انه تعـ اكرمه عم فافهمه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه الى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني كذا في شرح المقاصد رحمه الله

فلو كان البحث عن الامامة بهذا الاعتبار لم يكن لتخصيص البحث بها كثير فائدة كما لا يخفى ... بحث الامامة الى مجموله ام لا

في الحلبة من افراس السباق لانه يلي راسه صلوى ذلك وهما مغرز ذنبه وقيل الصلوتان لانهما تالية الايمان وكان المصلي من شانه ان ينعطف في ركوعه وسجوده واستعير لهم قولهم صلى لمن ينعطف على غيره صلوا عليه حنوا عليه كالام في انعطافها على ولدها ومنه صلى العالي ترحم **قوله** وسمي هذا الكمال ثانيا قبل حمل الكمال المذكور على الكمال الثاني لا يحتاج الى تعبد النوع المذكور بقوله بعد تحصله وكلمة الحج لاحتياج اليه بل لا طائل تحته لان تمثيل الكمال المقصود بالنسبة الى الانسان بالعلوم النطقية وما يتبعها من العقل ينادي على صونه على ان المراد بالكمال مطلق الامور المحضة سواء كان اولا او ثانيا وكانه فهم ذلك من لفظ الصفات فانها يكون خارجة وقد غفل عن اصطلاحهم ان الذاتيات يسمى الصفات النفسية واقول الحمل هذا ماخوذ من كلام الابهري حيث حمل قوله لحصول صفاتها على الكمالات الاولى المنوعة وقوله وصدور آثاره على الكمالات الثانية ووجه اطلاق الصفة على الذاتيات بان اجزاء الماهيات الحقيقية يتعذر الاطلاع عليها او يتعسر فاخذوا الاثر القريب الذي يستتبع ساير الاثار المختص بالنوع وسموه فصلا والاثر العام القريب الذي يستتبع ساير الآثار العامة له وسموه جنسا تسهيلا للطالب فصح تسمية الذاتي بهذا الاعتبار صفة له قال وهذا هو السبب في اطلاق المتكلمين الصفة على الذاتيات وانت خبير بان ما ذكر انما يستقيم في الاجزاء المحمولة المسماة بالذاتيات واما الاجزاء الخارجية فلا يطلق عليها الصفات النفسية ولا يتعسر الاطلاع عليها نعم قد تجعل الصورة المنوعة في بعض الانواع كالانسان عليها عرف حتى قيل ان النفس الناطقة ليست صورة منوعة له لانها مجردة فكيف يكون صورة منوعة للمادي بل له صورة منوعة جسمية محمولة ويحفها لنزول النفس المجردة التي هي منشاء كما لات النوع الانساني بحسب الظاهر منزلتها الا ان هذا لا يصلح على اطلاقه في جميع الانواع فلا يلايم هذا المقام لان الكلام ههنا بالنظر الى كل نوع على ان فيما ذكره الابهري لزوم عدم التعرض للقسم الاول من الكمال الثاني وادرجه تعميم الصفات اياه وايضا الكمال الاول هو المنوع في نفس الامر فلا يحسن اطلاق الصفة عليه بالتوجيه المذكور ثم ان قوله ويحسب زيادة ذلك ونقصانه ياتي عن حمل الصفات على الكمالات الاول اذ الكمال الاول لا تفاوت في اشخاص النوع وجعل الاشارة الى ما سواه تعسف ظاهر وقوله فاذن كماله بتعقل المعقولات يدل على ان المراد بالكمال المذكور اولا هو الكمال الثاني كما لا يخفى **قوله** والحيز والمكان اشار بقوله في المكان الى انه المراد بالحيز فلا يرد على حصر الحصول في الحيز كما للجسم لحصوله للجوهر الفرد لانه ليس بمتمكن وان كان متحيزا لوجود الامتداد في المتمكن كما تقرر في مواضعه **قوله** الخالي عن المتحيز اي في حد ذاته بمعنى ان المتحيز ليس ماخوذا معه كما يقال للهيولى خال عن الصورة في نفسها **قوله** ولما لم يذكر المعدن في المفصل حط له عن رتبة المركبات لقصور امره **قوله** او للجسم النامي او للحيوان الظاهر ان لفظة او بمعنى الواو كما ذكره الشارح في قوله

قول السكاكي سواء قلنا يمتنع او يصح والتوزيع موكول الى فهم السامع ويمكن ان يحمل على منع الخلو يعني
ان الامور المشتركة لا يتجاوز عن كونها كمالات للامور الثلثة ولو بطريق التوزيع **قوله** اي استعداد
لادراك المعقولات **قيل** الاستعداد لادراك المعقولات لا يختلف في افراد الانسان فكيف يكون
الامر المشترك سببا لتفاضل بعض المشتركين على بعض واجيب بعد تسليم دلالة كلامه على ان كلا مما ذكر في
حيز من البيانية سبب لتفاضل الافراد بعضها على بعض بان اصل الاستعداد وان كان مشتركا بين الجميع
لكنه يختلف في الافراد بحسب القرب والبعد والاختلاف في الفضيلة انما هو بحسب الاختلاف قربا وبعدا
قوله حرفة او صناعة الصناعة اخص من الحرفة لانها يحتاج في حصولها الى المزاولة وقد يراد بالحرفة
ما يقابلها فلدفع توهم قصر اختلاف الفهم في الحرفة بمعنى المقابل للصناعة لم يكتف على ذكره بل قال او صناعة
اي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية قيل هذا مبني على وجوب علم الكلام في الاجتهاد
والمختار خلافه بناء على جواز التقليد في الاعتقاديات عند الجمهور وجوابه بعد تسليم ان المختار
ما ذكر الحمل على حذف المضاف اي وعلى مقاصد علم الكلام الخ وقد دل على ان المراد هذا بقوله اذ لولا ثبوت
الصانع الخ حيث لم يقل اذ لولا اثبات الصانع بدليله ولا شك في هذا الابتناء وكفاية في مدح الفن
قوله في الصحاح ان الرواية الخ الظاهر ان عبارة المتن بفتح الراء والمد واما تفسيره بالري اي الارواء
فلعله بيان المراد في المقام يعني اريد بالرواء وهو الماء العذب سببه اعني الري او الارواء ثم لا يخفى
صحة ابقاء الرواء على معناه الحقيقي اعني الماء العذب وانما صار الى المجاز لمناسبة قوله شفاء فان
المراد به المعنى المصدري **قوله** حذف منه كلمة لا ذكر السلماني في شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال
سيما بلا لا نظير له في كلام العرب **قوله** ماوله بالظرف ذكر النحاة ان الجملة الاسمية اذا وقعت حالا ولم يكن
فيه ضمير عائد الى ذي الحال يجري مجرى الظرف لانه يكون مبنية بهيئة الفاعل او المفعول ويكون بيانا لمثله
زمان صدور الفعل عن الفاعل او وقوعه على المفعول نحو لقيتك او الجيش قادم وههنا وجه باعث
آخر على التاويل وهو وقوع الجملة الحالية في موقع الصلة لما مع عدم الضمير فيها **قوله** ولم اترك جهدا ضمن
الى معنى الترك فجعل جهدا مفعوله وههنا وجوه اخر ذكرناها في حواشي المطول **قوله** لا عوج فيه العوج بالعطف
من حال الانتصاب وهو بفتح العين فيما يدرك بالبصر والكسر من المعقولات وبالكسر فيما يدرك بالبصر من
المحسوسات هكذا وجدت بخط جدي في حواشي المواقف ويويده قوله لا ترى فيها عوجا ولا امتا والمشهور
عكس هذا حتى قال بعض اهل اللغة العوج بالفتح كزي در چوب وما نند آن واما الآية الكريمة فعلى
جزء من الدار وثانيها ذكره القاضي وغيره وقال ابن السكيت كل ما كان ينتصب كالحائط والعود

اربح الضمير و علمه [illegible] اثبات النسخ [illegible]
[illegible] انه يصدر [illegible] الفن [illegible]
[illegible] الشرائع [illegible] بسبب [illegible]

وتفصيل الاستعمالات مع ما بعده ووجوه الاعراب
التي ذكروها فيه قد ذكرته في حواشي
المطول فليطلب منها منه

مطلب

مدينة عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في ارض او دين او معاش **قوله** والمعنى انه اجل من متعلق
المباهات الى المقصود من هذا التكليف دفع ما يورده على التركيب المذكور وامثاله من ان ما بعد من
لا يصلح ان يكون مفضلا عليه اذ ليس مشاركا لما قبلها في اصل الفعل اعني الجلالة مثلا ولم يلتفت الى
ما يقال من ان من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل اي متباعد في الجلالة من ان سائر الناس لرعم
استعمال افعل التفضيل حينئذ بدون الاشياء الثلثة كما صرح به في شرحه للمفتاح وان امكن ان يجاب
بان من التفضيلية محذوفة بقرينة المقام كما في قوله تعالى يعلم السر واخفى والمعنى هو اجل من سائر المكونات ثم المط
في العبارة ان يقال من يمكن لكنه اراد الوصف اي من ملك يمكن ان يتعلق به المباهات فاورد ما ذكروا
مثله في آيات سورة الكافرون وغيره **قوله** اصولها الحكمة والعفة والشجاعة الحكمة هي التوسط في تدبير
المعاش والعفة هي التوسط بالنسبة الى القوة الشهوانية والشجاعة هي التوسط بالنسبة الى القوة
الغضبية ومجموع الثلثة العدالة وسيفصل الشارح هذه المعاني في اواخر مباحث الكيفيات النفسانية
وتحقق هناك ان الحكمة المذكورة ههنا ليست هي الحكمة التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية كما توهم ولا الحكمة التي قسمت الى
العملية والنظرية **قوله** وهو الموقف الثاني في الامور العامة اي هو المقصود من الموقف الثاني وان ذكر
بالاستطراد في هذا الموقف ما يختص بواحد من الاقسام الثلثة كالوجوب والقدم ووجود القدم في الصفات
لا ينافي القول باختصاصها بالواجب على معنى عدم وجوده في الجوهر والعرض فان الصفات ليست منها على انها ليست
غير الذات وايضا فالقدم الذاتي لا يوجد فيه اصلا وقيل المراد بعدم الاختصاص ان لا يختص مع مقابلته
كما اشير اليه في اول هذا الموقف وسيجيء زيادة بحث ان شاء الله **قوله** اولا باعتبار اخر لكون ثبوته
عدميا وقدم العدمي فيما سبق لبساطته بالنسبة الى ما يقابله من الوجودي المشتمل على الاقسام فلكل وجه **قوله**
فيما يجب تقديمه في كل علم اعترض عليه بان الامور المورده ههنا من التعريف والموضوع وغيرهما هي المضافة الى علم
الكلام فكيف يجب تقديمها في كل علم والجواب الحمل على حذف المضاف والمعنى ما يجب تقديم نوعه في
كل علم شرع في تحصيله وح يكون ما عبارة عن تلك الامور المضافة الى علم الكلام بخصوصها ويكون الضمير
في تعريفه وموضوعه وغيرهما راجعا الى خصوصية علم الكلام والعلم في قوله اي تعريف العلم عبارة عنه
على ان اللام للعهد كالاضافة وانما لم يقل اي تعريف علم الكلام اشارة الى ان الخصوص والاضافة
انما نشا باعتبار انه المشروع فيه **قوله** فيما يجب تقديمه في هذا العلم اي لا في كل علم بقرينة المقابلة
لانه لا يجب تقديمه في غير هذا العلم اصلا كيف وعلم اصول الفقه ايضا قد صدر بتلك المباحث واستخرج ذلك
ثم ان مسائل جميع العلوم وان كانت مرتبطة بها الا ان تصدير كتب الحرف مثلا بها مع اشتمالها على نوع كثيرة

كثرة ودقة ليس بمستحسن في طرق التعليم اصلا واما تصدير كتب الكلام بها مع انها جزء منه ففي غاية الاستحسان
فالفرق ظاهر جدا قوله ولم يرد بوجوب التقديم الحتم قال في اما الذي يجب عقلا فهو تصور العلم بوجه ما والتصديق
بفايدة له باعثة على طلبه واعترض عليه بان الموقوف اذا كان هو الشروع على بصيرة وقد عرفت من سياق
كلامه ان المراد البصيرة التامة وان تمامها بكون الشروع مشتملا على فوائد الامور الستة فلا شك ان الشروع
بمثل هذه البصيرة موقوف عقلا على الاشياء الستة فيكون وجوب تقديمها ايضا عقليا والجواب ان توقف
الشروع بالبصيرة المخصوصة عقلا على الامور المذكورة انما يوجب تقديمها على الاطلاق اعني ابتداء من غير
تبيين شي اذا كان الشروع بتلك البصيرة واجبا عقليا على الشارع في العلم من حيث هو طالب له وهذا ظ
على انه يمكن ان يقال المراد مطلق الشروع بالبصيرة والمراد بتوقفه على الامور المذكورة توقفه على نوع ما كما
حققناه في حواشي المطول قوله سواء كان حد المفهوم اسمه او رسمه قال في لا يخفى عليك ان اسم كل
علم موضوع بازاء مفهوم اجمالي شامل له فان فصل في تعريفه ذلك المفهوم نفسه كان حدا له بحسب اسمه وان
بين لازمه كان رسما له بحسب اسمه وعلى التقديرين هو رسم لذلك العلم مميز له عن غيره فاما حده الحقيقي فانما
هو بتصور مسائله بل بتصور التصديقات المتعلقة بها وليس ذلك من مقدمات الشروع هذا وفي تحديد العلوم
بحث وهو ان كل علم شخص والشخص كما صرحوا به لا يحد ودفع بانه لا نسلم انه شخص لم لا نوع (?) اسحاما في العقول
خلافها بالمحال ولا يرد ان اختلاف المحال لو اثر في التشخص لما تشخص زيد الا بمحله وكان في محل آخر شخصا
آخر لان بينهما فرقا وهو تشخص العرض بمحله بخلاف الجوهر الخ قوله بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان صح
انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيد بصيرة هو اراد بغيره غير التعريف وغير التعريف يحتمل ان يكون وجها اعم وكونه
كافيا في طلب العلم الخاص حينئذ محل بحث فلهذا اورد قوله وان فرض الخ لان الكلام في الغير المطلق
الشامل للاعم وقوله لكنه لا يفيد بصيرة معناه بصيرة كاملة تحصل بالتعريف ثم الكلام في التصورات التي يجب تقدمها
على الشروع كما هو الظاهر من السياق فلا يرد ان التصور الحادث للعلم باعتبار الحقيقة غير ما ذكر مع انه على تقدير فرضه
كغاية في الطلب ليس مما لا يفيد البصيرة وذلك لانه لا يحصل الا بعد تمام تحصيل العلم المشروع فيه بتمامه (?)
وهو ان غير التعريف قد يكون امرا شاملا للعلم مميزا له عن جميع ما عداه فيفيد التصور لا بطريق الاكتساب
كما سنذكره مثله في المرصد الثاني من هذا الموقف فعدم افادته بصيرة توازي بصيرة التعريف محل نظر
اللهم الا ان يقال بعد تسليم افادته بصيرة التعريف لم يوجد مثله فيما سنذكره من العلوم المدونة قوله
فان من ركب الجهداء (?) نوع التعليل لا يجاب تصور العلم بتعريفه لتحصيل البصيرة ثم ان انتفاء هذا التصور
المخصوص قد يكون بانتفاء اصل التصور ولظهور عدم امكان الشروع بدونه لم يتعرض له وقد يكون بتصور لا يفيد

البصيرة المذكورة كالتصور بوجه اعم وهو الذي اشار اليه بقوله فان من ركب الخ **قوله** فالكلام علم بامور يقتدر معه الخ

فان قلت المشهور ان علم الله وعلم الرسول ع وعلم الملائكة بالاعتقاديات لا يسمى علم الكلام كما ان علم الفقه لا يسمى

بالعلماء وكذا علم الرسول ع وعلم الملائكة بها لا يسمى فقها وليس في هذا التعريف ما يخرجها بخلاف التعريف

المذكور في المقاصد وهو العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية وادعاء اطلاق علم الكلام عليها

بعيد من المتعارف قلت يمكن ان يخرج علم الرسول ع وعلم الملائكة بكلمة يقتدر بناء على ان صيغة الافتعال

يدل على الاعتمال المشعر بالكسب وعلمه ع بالكشف المسمى بالوحي وكذا علم الملائكة واما علم الله تع فيخرج بها ايضا

بذلك الاعتبار وباعتبار دلالة لفظ الفعل على الحدوث واما علم الله ويعلم الله فمن قبيل المجاز كما صرح به

الشارح في حواشيه على المطول **قوله** اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا كانه حمل العلم على المعنى

المجازي بقرينة المقام والافصح في تعريف تفسير العلم بالمعنى الاعم ان اطلاق العلم على الجهل المركب مخالف

لاستعمال اللغة والعرف والشرع ولا يمكن حمل العلم هاهنا على ما سيأتي من الصفة الموجبة للتميز الغير المحتمل

للنقيض لان المراد هنا علم الاحتمال بوجه من الوجوه لا الاعم مما في نفس الامر وعند من فاته فيخرج ادراك

المخطي قطعا فليتامل **قوله** دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلايل فقط اراد به المنطق فانه

لا يحصل به القدرة التامة على اثبات العقايد الدينية لان ذلك الاثبات انما يحصل بحجة لها صورة يحصل من المنطق

ومادة معينة لا يعرف منه فالحصر المستفاد من قوله فقط بالنظر الى المواد المخصوصة والعقايد معا على الوجه

التحقيق وبهذا يتبين ضعف ما استصوبه الشارح في حواشي شرح المطالع من ان الطرق والشرايط المحتاج

اليها في استعمال المطالب لو كانت ضرورية لم يقع الغلط لا من جهة الصورة وهو ظاهر ولا من جهة المادة

لان تلك الطرق والشرايط يراعى جانب المادة رعايتها جانب الصورة ووجه الضعف ان خصوصيات المواد

لا تعلم من المنطق وانما المستفاد منه معرفة مناسبة المبادي المعلومة من علوم اخر بالنسبة الى كل مطلوب

مطلوب على وجه اجمالي فمع ضرورية جميع قواعد المنطق يجوز الغلط من جهة المادة قطعا **قوله** بل لا مدخل

له في ذلك الترتيب العادي اصلا فلا يدخل في التعريف المجموع المركب من علم الكلام وغيره ايضا

فان المتبادر منه اعتبار المدخلية قطعا وايضا المجموع ليس علما واحدا بل علمين او علوما جمة وبهذا

يظهر خروج المجموع المركب من علمي الكلام والجدل وكذا المركب من علمي الكلام والتفسير لا انا سلمنا ان له مدخلية

علم التفسير في الترتيب العادي المذكور لان دخله لا بعد عن دخل بعض العقايد بل بما مدعي ان النحو

ايضا له مدخل في ذلك الترتيب لان بعض العقايد يستفاد من الادلة السمعية فيكون لعلم النحو مدخل في القدرة

على اثبات تلك العقايد المستفادة منها وان لم يكن موقوفا عليه لها كما في ارباب السليقة المستنبطين لتلك العقايد

وقف

العقايد منها **قوله** على انتفاء السببية الحقيقية تقييد السببية بالحقيقية في الانتفاء مشعر بعدم انتفاء السببية العادية وهذا
لا ينافي المصاحبة الدائمة المراد هنا لما اشير اليه في المقصد الرابع في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم من ان الدوام
لا ينافي العادة **قوله** وان العقايد بحسب ان يوخذ الخ ولو قال السيد رحمه على تحصيل العقايد بالخ لتوهم ان تحصيل العقايد
المعتد بها بالخ ولو علقه بالمتبادل الخ اباها فعدل عنه دفعا لذلك التوهم ثم الظاهر ان قوله وان العقايد معطوف
على ان ثمرته ولعطفه على اشعار كحذف اللام الشايع وجه بل هو اوجه كيلا يلزم دخول ما ذكره في حيز
الاشعار فان تحقق الاشعار محل تردد **قوله** ولا يجوز حمل الاثبات هنا على التحصيل الخ ان المراد به توجيه
الكلام على وفق ما اختاره من كون العلم بمعناه الحقيقي فلا كلام وان اراد الرد على المعاصر اي حيث حمل الا
ثبات على التحصيل والاكتساب ايضا فالجواب عنه بان المعاصر اي حمل العلم في هذا التوجيه على ملكة الاستحصال
يعني ان يكون عنده من المآخذ والشرائط ما يكفي في استحصال العقايد وهي التي عبر عنها المحقق في شرح اصول
ابن الحاجب بالتهيؤ القريب في حمل العلم في تعريف الفقه عليه وح لا محذور في حمل الاثبات على التحصيل فان اللازم
منه كون العلم بالعقايد خارجا عن علم الكلام عن الملكة المذكورة ثمرة له والامر كذلك في الواقع ولما ذكرنا
من المراد بالملكة ملكة الاستحصال لا ملكة الاستحضار التي سموها العلم بالفعل على المشهور اندفع اعتراض آخر
وهو انه بعد الملكة كيف يكون التحصيل مع انه قد حصل قبل الملكة ووجه الدفع ظ وغاية ما يقال ان كلا
من اسماء العلوم المدونة وان كان يطلق على الملكة الا ان الشايع اطلاقه على ملكة الاستحضار وانما حمل في تعريف
الفقه على التهيؤ المذكور لضرورة ان الاحكام العملية لا تكاد تنحصر في عدد فيبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها
بخلاف العقايد كما اشار اليه الشارح المحقق واذا لم يحمل العلم هنا على خلاف المتعارف اعني ملكة الاستحصال
لعدم الضرورة لم يحمل الاثبات على التحصيل كما يحققه من سياق الكلام والحق ان العلم بالعقايد معتبر في علم
الكلام عرفا ولا يجوز حمل العلم على ملكة الاستحصال وهو مبني على كلام الشارح **قوله** ولا شك في بطلانه قد يمنع
ذلك بان العقايد التي اضيف اليها الاثبات يراد بها العقايد الجزئية بدليل ذكرها في صلة الاقتدار الحاصل بالعلم
بالاصول فلا محذور في كونها ثمرة قواعد الكلام وبهذا يظهر ان الاولى حمل الاقتدار على المتعارف من صحة جعل
تلك القضايا نكرة يا تصوريا سهل الحصول ليخرج العقايد الجزئية من القوة الى الفعل فيندفع الاعتراض على طرد التعريف
بالعلوم الاخر اندفاعا ظاهرا لان حصرها يا غير علمنا لا يصلح لذلك ويرد عليه لزوم خروج العلم بالمسائل التي موضوعاتها
جزئيات بحوادثه واحد من علم الكلام مع انها من المسائل وربما ودليل هذه المسئلة بقولنا واجب الوجود واحد مثلا
فتكلف لا نصار اليه فليتامل **قوله** هو الاستعانة دون السببية يبادر الاستعانة من هذه الباء والسببية
من الباء التي في قوله بعد رده بالنظر الى خصوص المقام فلا مخالفة بين الكلامين **قوله** فان الاحكام

ان تحصيل العقايد انما يكون بعد حصول [illegible] وبعد حصول الملكة [illegible] تحصيلها [illegible] الحاصل [illegible]

واما ما ذكره السيد علي في جواب الشيخ من ان قولنا الله قادر على كل الممكنات في قوة ان هذا متعدد وان هذا [illegible] كل في ضمن الكلية [illegible] ذلك فيهما الحركة [illegible] لا يراد [illegible] عن اختلاف العنوان [illegible] وما ذكره في السيد [illegible] بالنظر الى الكثرة وقد صفق جوابه عما ذكره

الماخوذة الخ كانه اراد بالاخذ من الشرع ههنا وفيما سبق ما يعم الموافقة له والا فالتمسك بالدليل السمعي
على ان الله تع عالم مستلزم للدور لان التصديق بارسال الرسل يتوقف على التصديق بعلم المرسل
وكذا الكلام في كونه قادرا كما سيجئ في اواخر هذا الموقف قوله وبالدينية المنسوبة الى دين محمد عم
قيل التخصيص للعقايد الدينية بدين محمد عم غير لازم اذ لا اختلاف في العقايد واجيب بانه لظهور ما منه
والحق ان اللام في العقايد للاستغراق وليس سائر الاديان مشتملا على جميع عقايد دين محمد عم لان من
جملتها اعتقاد نبوته عم ولوازمها ومباحث الامامة وغيرها قوله مزيد امتياز انما قال مزيد امتياز
اما باعتبار ان ذاتهم تقدم التميز بحسب التعريف واما لان الامتياز الحاصل بالموضوع تميز بحسب الذات والحاصل
بالتعريف تميز بحسب المفهوم والتميز بحسب الذات راجح زيد في نفسه على التميز بحسب المفهوم قوله فسموا الاعراض
والاحوال الخ قال رح موضوع العلم قد يكون شيئا واحدا اما مطلقا كالعدد للحساب واما مقيدا بجهة كالجسم
من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعي وقد يكون اشياء متشاركة اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي المشاركة
في المقدار لعلم الهندسة واما في عرضي كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المشاركة في كونها موصلة
الى الاحكام الشرعية لعلم الاصول فان قلت التناسب المعتد به امر مبهم لا يعرف حده ولا ينضبط امر اتحاد العلم و
اختلافه بمجرد اشتراط المناسبة المعتد بها في الامور المتعددة الموضوعة لعلم واحد كيف ومثل الحساب
والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس الكم لا يعدان علما واحدا ويعد الخلاف علم النحو الباحث
عن احوال الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في امر ومصداقه ان يقع البحث عن كل ما يشاركها
في ذلك الامر فالتناسب معتد به والعلم واحد والا فمتعدد واعلم ان في قوله فسموا الاعراض والاحوال الذاتية
علما واحدا مسامحة لان العلم ليس نفس الاعراض والاحوال بل هو المسائل المشتملة عليها قوله كما بات
القدم الخ لا يخفى ان العقايد هي المسائل كما صرح به فتمثيلها بما ليس العقايد مثلا مسامحة واما قوله فان
حكم على المعلوم بما هو من العقايد فمحمول على حذف المضاف اي بما هو من محمولات العقايد كتركب الاجسام
من الجواهر الفردة وجواز الخلاء يتوقف عليهما حدوث العالم بجميع اجزائه اما على الاخير فظ
اذ قبل الحدوث يلزم الخلاء واما على الاول فلانها لو تركبت من الهيولى والصورة يلزم قدم المادة والا احتاج
الى مادة اخرى لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم ويجوز ان يعتبر التوقف على هذا الاخير الاجسام
على القول بامتناع اعادة المعدوم لكن في كل من التوقفين الاخرين بحث لكفاية التركب من الاجسام
الذيمقراطيسية فيهما قوله متعددة موجودة اذ تغايرها ينفي عدميتها واذ لا واسطة يتعين وجودها
قوله وقد نقال المعلوم من الحيثية المذكورة اجيب بان المحمولات من الحيثية المذكورة موضوعات وان لم يكن

يكن كذلك من جهة خصوصياتها وانت خبير بانها اذا كانت من تلك الحيثية موضوعا ستدعي محمولات عليها مع
انتفائها في الواقع على انا سلمنا انما الكلام في محمولات المحمولات وعلم جرا نعم يمكن ان يقال المراد بالعقائد الدينية
المحمولات ولو مسامحة كما يدل عليه ظاهر قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد ولا يصدق من الحيثية
المذكورة على المحمولات لانها ليست بمعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقائد الدينية بل نفسها واقربية
ان يصار الحذف المضاف اي اثبات محمولات العقائد لكن من التوجيه يستدعي حمل الاثبات على الحمل الا الالزام
على الغير كما يتبادر من السياق فليتامل **قوله** فالاولى ان يقال الخ انما قال فالاولى لجواز ان يصرف
العبارة عن ظاهرها و يحمل على حذف المضاف فيكون المعنى من حيث يتعلق بوصوله اثبات العقائد
الدينية اي الزامها على الغير **قوله** وان اريد به ماصدق عليه من افراده كان اعم منه فيه بحث وهو انه يمكن ان يعم ما صدق
عليه مفهوم المعلوم بحيث يساوي كل ما ساوى شيئا من المحمولات حتى ان مفهوم المعلوم من جملة ماصدق عليه وما بادّ
هو الوحدة والماهية يلاوح لا اتجاه لما ذكره ويمكن ان يدفع بان هذا التوجيه يوجب ان يعد بعض المعلوم
مادة من موضوعا الكلام ومادة من انواعها وهذا التعسف لا طائل تحته فليتامل **قوله** لانا نقول قد حقق هناك
ايضا الخ هذا اشارة للشق الاول من الترديد فان قلت العوارض والاحوال المبحوث عنها للنسب اعراض ولهو الا
بمفهوم المعلوم بل الاته فكيف يختار ان موضوع العلم مفهوم المعلوم قلت يصح كونه موضوع العلم ان الملحوظ
وصف المعلومية على انه يبحث في الكلام عن اعراض ما اتصف بمفهوم المعلومية من حيث هو كذلك لا ملاحظة
خصوصية فرد دون لا المعلومية فان قلت قد اختار في حواشي شرح المطالع ان موضوع الحكمة
انواع الموجود واعتبر بعد المحمولات العامة لما يحملها مساوية للموضوع فلم عدل هاهنا عن تلك الطريقة
واختار ان الموضوع مفهوم المعلوم قلت وجه العدول انه لو كان الموضوع ذوات المعلوم كان ذات الواجب
تع من جملة الموضوعات فرد افراد الوجه الثاني من النظر الذي اورده على كون موضوع الكلام ذات الله تع
نعم هاهنا بحث وهو ان جواز خصوص العرض الذاتي من معروضه مشروط بامرين احدهما الشمول والمساواة
مع مقابله الذي يتعلق بكل منهما غرض علمي والثاني ان لا يحتاج في عروضه الى ان يصير الموضوع نوعا معينا
لا حقيقيا ولا اضافيا كما صرح به في حواشي شرح المطالع والاحوال المبحوث عنها في الموقف الثالث
والرابع والخامس يحتاج في عروضها للمعلوم الى ان يصير عرضا او جوهرا او واجبا كما يدل عليه سياق
كلامه في بيان وجه ترتيب الكتاب على سته مواقف والتحقيق ان الاخص نوعا كان او صنفا او شخصا
اذا اهتم لبيان احكامه من حيث هو اخص فاذا كان جهة البحث عنها عين جهة في احكام العام عد شيئا
منها لا جزئيا ولعتبر شمولها على المقابل ولم يفرز علما على حدة حتى لو افرز كان تسامحا افراز علم الفرائض

البحث

مطلب

من الفقه والكحاله من الطب وان تغايرت جهتا البحث مع علماء جرثا دني افراد الجسم الطبيعي من مطلق الموجود وموضوع الطب منه فليتامل **قوله** نعم بحث ان الحيثية المذكوره الخ هذا الاعتراض مبني على ان الحيثية المذكورة من تتمة الموضوع

قيد له لا اشارة الى اجمال حاصل المحمولات لما تقرر عندهم من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لا بالمحمولات

لان المحمول لو جعل وجه التمايز بان يكون البحث مع بعض الاعراض الذاتية علما وعن بعض آخر علما آخر لم ينضبط

امر الاختلاف والاتحاد ويكون كل علم علوما جمة من الاعراض الذاتية كما ذكره في شرح المقاصد وفيه نظر لان انواع

الاعراض اذا كانت داخلة تحت امر جامع يحصل الانضباط بل لان المحمولات اصعب مطلوبة لذوات الموضوعات فالانسب ان يجعل

جهة الوحدة هي الموضوع على ان المقصود من اعتبار كل طائفة علما على حدة هو تسهيل امر التعليم ولا يرتاب في ان التسهيل

في جانب الموضوع اظهر منها في جانب المحمول فان قلت قد اجاب المحقق التفتازاني في التلويح عن الاعتراض

المذكور بان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن

العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي بملاحظتها في المباحث هذا المعنى الكلي العقلي معنى ان جميع الاعراض المبحوث

عنها لحوقها بهذه الحيثية المخصوصة ان لفظ الموضوع متضمن معنى البحث والعروض فالجار في قولهم موضوع كلام

العلوم من حيث كذا متعلق بلفظ الموضوع باعتبار جزء معناه اعني البحث لا باعتبار الجزء الاخير اعني

العروض حتى يلزم ان يكون للحيثية مدخل في عروض العوارض ولم لم يلتفت اليه الشارح قلت لان الحيثية

اذا كانت من تتمة الموضوع ولم يكن لها مدخل في عروض العوارض لم يصدق تعريف مطلق الموضوع على موضوع

العلم المذكور اذ لا يصدق ح على الموضوع المقيد بالحيثية انه يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية اذ

الاعراض على تقدير ان لا يكون للحيثية دخل في العروض ليست لذلك المقيد بل للمطلق وهذا ظاهر وان

غفل عنه كثير من الناس **قوله** اي الحد انه قال الابهري انما يستدل المص بالحدوث بناء على ان التاثير

والاثر واحد عندنا وهذا الكلام مشهور فيما بينهم حيث يقولون الايجاد عين الوجود بالذات والعلم

عين المعلوم لكن حمله على الاتحاد بالشخص لا يخلو عن تعسف فليتامل كل منهما موضوع على حدة **قوله**

لا من حيث هي تستند اليه وقد يمنع ذلك بناء على ان المقصود من جميع مباحثها الاطلاع على كمال

الصانع حسبما يبلغه طوق البشر على الوجه الاتم الاوفر **قوله** وان كان على قلة في العلم الالهي كما في

كاثبات الهيولى فانه مسئلة من العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود انما هو موجود فقد

يتوقف على نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو من العلم الطبيعي الباحث عن احوال الجسم الطبيعي من

حيث التغير **قوله** ولا شك انه يتوقف على وجوده فيه نظر لان الموضوع قد يكون غير موجود كا

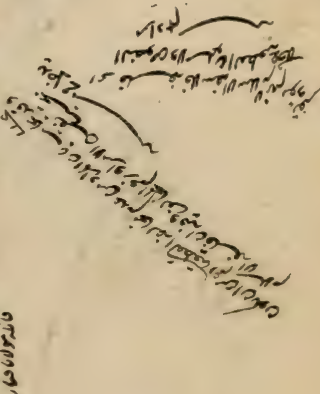
المعدوم والمحال ويمكن الجواب بالتخصيص فان الكلام فيما يوجد فيه الموضوع فتامل

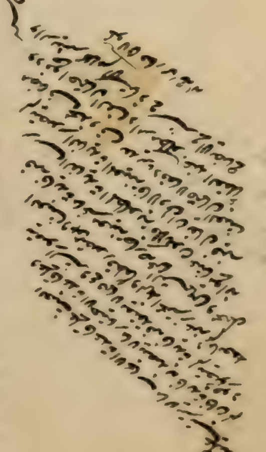
ضرورة اشتماله على انواع جهة هو

فتامل قوله واجب بان الوجود المطلق الخ هذا بالحقيقة عدول عن الوجه الاول واستدلال بوجه
آخر على عدم جواز البحث عن وجود موضوع في ذلك العلم ومثله مقبول في صناعة المناظرة لكن
فيه نظر وهو انه لا يلزم من عدم كون الوجود المطلق عرضا ذاتيا لشيء من الموجودات عدم
صحة حمل الوجود الخاص لعدم كون الوجود مطلقا من الاعراض الذاتية لشيء منها لجواز
ان يكون الوجود مقيدا بالوجوب مع ان الاتحاد من الطرفين اذا كفى في الحمل كما يدل عليه
كلامه لزم صحة حمل الجزئي الحقيقي على شيء كما يصح ان يحمل عليه لان الاتحاد من الطرفين فكما
جاز زيد انسان فليجز عكسه وايضا سلمنا ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على شيء مواطاة لكن
الحمل في الاعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق ولا مانع من ان يقال زيد صاحب هذا الوجه فتامل
قوله لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره مثلا يبين وجود موضوع
العلم الطبيعي اعني الجسم الطبيعي في العلم الالهي الذي موضوعه الموجود مطلقاً بان يقال الموجود
اما ممكن او واجب والممكن اما جوهر او عرض والجوهر اما جسم طبيعي او غيره قوله بان اثباته
تع هو المقصد الاعلى في علمنا هذا فان قلت هذا ينافي ما مر من ان الوجود لا يكون عرضا
ذاتيا للواجب تع قلت بطلان الشق الاول فيما سبق على تقدير كون الموضوع ذاته تعالى اما
اذا كان المعلوم او الموجود فلا يلزم ان يكون الوجود المطلق من الاعراض الغريبة و
بالجملة اثبات الوجود المطلق للباري تع في علمنا هذا ليس باعتبار انه موضوع للفن
بل باعتبار انه موضوع المسئلة ولا دليل على وجوب كون محمول المسئلة مساويا لموضوعها
قوله اي يبحث فيه عن احوال الخ لما كان المبحوث عنه في العلم احوال الموضوع واعراضه
لا نفسه قدر الشارح رح لفظ الاحوال في كلام المص في موضعين ثم لما كان ايهام لفظ الاعتبار
في كلام المص موهما بان الواجب مدخليه العدة في البحث لا في العروض كما دفعه من التلويح
وقد عرفت بطلانه فسر الشارح رح بما ذكره ونص على ان المراد عدم مدخلية الوجود في ثبوت
تلك الاحوال الا انه انما يظهر ورود هذا الوجه من النظر لو كان القيد المميز هو الوجود
وليس كذلك بل هو قيد كون البحث على قانون الاسلام فليفهم قوله واما الوجود في
الذهن فهم لا يقولون به الخ فان قلت هذا انما يرد اذا كان القائلون بان موضوعه
الموجود هم المتقدمون من المتكلمين النافين للوجود الذهني واما اذا كان بعضهم
القائلين به فلا الا ان يتشبث بادلة بطلانه وستعرف عدم تمامه فليتامل قلت كان

١

قوله الشارح منهم حجة الاسلام اشارة الى رد هذا فان الاعتراض مذكور في شرح المقاصد الظاهر ان مراد الشارح
دفعه بناء على ان حجة الاسلام منكر للوجود الذهني فليتامل **قوله** مع ان هذا الزعم
منه بط لا يقال المراد بالحق اعم مما في نفس الامر وعند الزاعم لانا نقول
اذا اريد بتفاوت الاسلام ما هو الحق وعم الحق لكلا القسمين لم يحصل المطا
وهو ح وج الالهي لان صاحبه ايضا يدعي صحته **قوله** وما يناسب الظاهر الاجماع
والمعقول الذي لا يخالفهما وبالجملة فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد
الشرعية ولا يخالف القطعيات منهاجا على ما هو مقتضى نظر العقول الفاحص على ما هو قانون
الفلسفة كذا في شرح المقاصد وفيه بحث عليه هذا البحث لمولانا ... وهو ان بعض ارباب الكلام يكفره كالمجسمة
فان لم يكن مذهبهم مخالف للقطع لزم ان لا يكفرهم وان كان يخالف له لزم ان لا يكونوا من
ارباب الكلام اللهم الا ان يقال المراد من مخالفة القطعيات المنفية المخالفة بمجرد هوى
النفس واما مخالفة القطعي اتباعا لمتشابه نص اخر فليس من المخالفة المنفية كما تشهد
به قوله ح ما على مقتضى نظر العقول الفاحص **قوله** لم يتصور منه الشروع فيه قطعا
هذا انما يستقيم على مذهب الحكماء والمعتزلة القائلين بوجوب الاعتقاد بالنفع
في الارادة واما الاشاعرة القائلون بوجوب الارادة بدون اعتقاد النفع فلا استقامة
لما ذكر على اصولهم لكفاية الارادة في الشروع بلا شبهة واما اهل السنة وما يقال في بيان امكان الشروع
بدون تصور الفائدة من انه لو لم يمكن لم يتصور وجود العبث لانه على قاعدة الاختيار ما لا
يقصد به فائدة مع انه متصور قطعا ولذا يحترز عنه فقد يجاب عنه بان العبث في العرف
يطلق على فعل يقصد به فائدة غير معتد بها وهو الذي يحترز عنه العقلاء ولا شك
في كونه متصورا بل واقعا **قوله** وان اعتقد فيه فائدة فبلا يقصد فيه فائدة غير
معينة خارج عن القسمين ويحتمل ترتب الفائدة المط فلا يكون عبثا مع انه لم يتصور
الفائدة المعينة فالاولى ان يقال فيه مضاف محذوف تقديره رفعا لاحتمال العبث
ورفع احتمال الف دائر مط عند العقلاء وقد يجاب بانه داخل في القسم الاول اذ المراد من
قوله ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا ان لا يعتقد فائدة معينة وذا اما بان لا يعتقد
فائدة اصلا او يعتقد فائدة ما غير معينة وعلى كلا التقديرين لا يتصور الشروع
وما وقع في الكتب من ان الموقوف عليه للشروع هو التصديق بوجه ما للفائدة





والتصديق بفايدة ما ليس المراد منه التصديق بفايدة غير معينة بل فايدة مخصوصة
والتعميم بالنظر الى فائدته في الواقع على ان القول باحتمال ترتب الفايدة المط في هذه الصورة
ليس له كثير معنى كما لا يخفى قوله وربما لم يكن موافقه لغرضه فان قلت المفروض ان
الشارع في العلم تصور فايدة غير ما هي فائدته في الواقع ولا شك ان المترتب فائدته الواقعة
مقدم موافقها لغرضه كلي فلا معنى لرب المفيدة للتعليل او التكثير قلت اما اولا فقد تستعار
رب للتحقيق كما ذكره ابن الحاجب في قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين واما
ثانيا فالمراد بالموافقة الملائمة لا المطابقة وح جاز ان يكون الفايدة المترتبة ملائمة للفايدة
التي اعتقدها الطالب بان يكون لها نوع تعلق بها وتوقف عليها واما ثالثا فالضمير في عليه من
قوله الا انه لا يترتب عليه راجع الى الاعتقاد لا الى العلم المشروع فيه والمعنى الا انه لا يترتب
على اعتقاد نفع في شيء ما يقصد به ان يترتب ما هو فايدة ذلك الشيء في الواقع فقد يكون موافقه
للغرض اذا كان المعتقد فايدته الواقعية وقد لا يكون اذا لم يكن كذلك وبالجملة قوله ربما لم
يكن الحكم كلي ليس مقصورا على المفروض منه وقد يقال ليس المراد من الغرض في قوله وربما
لم يكن موافقه لغرضه الغرض من الفعل الذي اعتقد فيه فايدة غير ما هو فايدته في الواقع حتى
يتوجه ما ذكر بل المراد غرض الفاعل في الجملة فانه يجوز ان يكون للفاعل اغراض يحصلها من افعال
مختلفة ويكون الفايدة التي اعتقدها موافقة لغرضه من فعل اخر وان لم يكن موافقه لغرضه
من ذلك الفعل قوله بخلاف المستنبطين لا يخفى ان الانسب بالسياق ان يقال واما
المستنبطون ثم ان كلامه يشعر باطلاق علم الكلام على ملكة الاستنباط ولا يخفى ان ثمرة تحصيل
العقايد فيما الغ مامر ولك ان تقول اطلاق الكلام على علم المستنبطين بعد تحقق الاستنباط
المشتمل على العلم بالعقايد المدللة صح ولا تقدح فيه ابتناء العلوم الشرعية على بعض مسائله سابقا قوله
وصحة الاعتقاد ونعوته في الاحكام فان قلت رب صاحب صناعة ليس له تلك النفوس ورب
عادم لها له تلك قلت الاول لقصور في المراعاة والثاني مبني على ان تعدد الاسباب لا [illegible]
قوله اي شرفه جعل في حاشيته الصفوي بيان المرتبة مقابلا لبيان الشرف بناء
على انه اراد بالمرتبة حال العلم بالقياس الى العلوم الاخر وبالشرف حاله بالنظر الى ذاته
وفسر المرتبة ههنا بالشرف ولكل وجهة هو موليها قوله فيتناول اشرف
المعلومات التي هي مباحث ذاته وصفاته ان ارجع ضمير يتناول الى الموضوع

فمعنى تساوى الموضوع للمباحث تناوله اياها من حيث الموضوعية او تناوله الموضوعاتها على حذف المضاف ونظيره قوله فيما سياتي عن قريب فاخذوا موضوعه على وجه
يتناول تلك العقايد والمباحث النظرية ويحتمل ان يراد بمباحث ذاته وصفاته ذاته
وصفاته المبحوث عنها على نهج حصول الصورة وانما اختير اشارة الى ان المباحث
ملحوظة في جهات الشرف وان ارجع الى الكلام فالامر ظاهر قوله ود لائله
يعينيه فيه علمه فذمران مسائل المنطق من الكلام فكيف يكون دلائله بعينه واجيب
بالتخصيص قوله بحكم صريح العقل اى خالصه في الصحاح الصريح الخالص من كل شيء
وقد صرح بالضم صراحة وصروحة فمعول بلا شائبة من الوهم اشارة الى ان المراد خالص
العقل منه قوله فعد ان الموضوع نفسه من المبادي التصورية يمكن ان يقال الموضوع
نفسه وان كان من المبادي التصورية لكن لما امتاز عن غيره بكونه سببا لان يعد المسائل المتكثرة
علما واحدا كان للمسائل من مدار تساطيه واحتياج اليه فاستحق لان يخرج من المبادي ويعد جزءا
براسه بقي هيهنا بحث وهو ان المشهور فيما بينهم هو ان المبادي ما يتوقف عليه الشروع
وتصور الموضوع لما كان موقوفا عليه للتصديق بموضوعيته وهو من مقدمات الشروع اتفاقا
كان تصوره مقدمة المقدمة فكيف يعد من المبادي اللهم الا ان يقال المراد بالمبادي هيهنا
ما يتوقف عليه المسئلة ذاتا او شروعا لا المبادي المصطلح عليها وفيه ما فيه قوله وانيته
اعني وجوده من المبادي التصديقية قد تقال المبادي التصديقية المصطلح عليها عندهم هي
المقدمات التي يتالف منها قياسات العلم والتصديق بوجود الموضوع ليس منها واما تصريح ابن سينا
بان التصديق بالوجود من المبادي التصديقية فاراد به المعنى اللغوي من حيث ان اثبات الاعراض
الذاتية للموضوع يتوقف عليه ويرد عليه ان بعض المبادي التصديقية يتوقف صحة الدليل عليه ولا
يتركب منه فلا ينحصر اجزاء العلم في العلية ثم في عد انيته الموضوع من الاصول الموضوعة
تامل لانها القضايا التي يتالف منها قياسات العلم ولا يكون بينة بذاتها بل مسلمة بحسن
الظن والتصديق بهليته موضوع الكلام والالهي مثلا بديهي كما ذكره الشارح سابقا فكيف
يحكم بكون هلية الموضوع من الاصول الموضوعة مطلقا اللهم الا ان يحمل على المعلم ثم له
وفيه بحث موضوعا بها او حينئذ اى ان احتيج الى الاثبات فلا نقض بالعرسه ومثاله
اثبات حيثية الموضوع في الكلام اثبات الصحة وعدمها التي هي حيثية الاعمال

وهذا القول منقول عن ابن ح ايضا

الاعمال التي هي موضوع الفقه فيه فان اسباب صحة العمل وفساده انما يكون بالقرآن
والحديث واثباتهما يكون في هذا الفن قوله فليست له مباد تبين في علم هذا
التفريع انما يتم على زعم المص والا فقد صرح الشارح فيما سبق بان مبادي العلم الاعلى
قد تبين في العلم الادنى وان كان على فله فمجرد كون الكلام علما اعلى لا يستتبع
ان لا يكون له مباد مبينة في علم اخر اللهم الا ان يلاحظ ما ذكره الشارح من البيان
او يلحق النادر بالمعدوم وفيه ما فيه قوله وجعلوا جميع ذلك مقاصد في علمهم
فيه بحث لان هذا الكلام يخالف لما ذكره في حواشي شرح المختصر حيث قال والحق ان
اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلايل وتوجيهات معينة والعلم بكونها موصلة الى
المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية او يتقوى بها فهي يحتاج اليها لتلك العلوم
وليس جزء منها بل هي علم على حيالها وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها
انتسب اليه هذه القواعد المحتاج اليها فعدت مبادي كلامية للعلوم الشرعية هذا كلامه ونقل
عنه في الحواشي لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الكلام والا لهي لانه يبين
مبادي كثيرة لهما لا تبين مثلها في الادنى كما لا يخفى لانا نقول هو لا يبين مبادئهما اصلا
بل يبين ما يعرض مباديهما التصورية والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة الى
مقاصدها ومثلها يسمى مبدأ ويمكن ان يقال في التلفيق لا شك ان احوال المعلومات
التصورية والتصديقية احوال الموضوعات الكلامية لكن اذا حملت تلك الاحوال عليها وجعلت
مسئلة ففيه اعتباران الاول اعتبار انه يتوقف عليه اثبات المطالب مطلقا وليست
بهذا الاعتبار جزء من الكلام اصلا قيل ولهذا احترز عن المنطق في تعريف الكلام ولو
كان جزء لم يكن للاحتراز وجه اذ لا معنى لذكر قيد في تعريف علم توجب خروج بعض
اجزائه والثاني اعتبار انه يتوقف عليه اثبات العقايد الدينية وهي بهذا الاعتبار جزء منه
فذكر تلك المسائل في كتب الكلام لا من حيث الاعتبار الاول بل من حيث الاعتبار الثاني وذكره
في مبادي الاصول لا من حيث الاعتبار الثاني اذ لا معنى له بل من حيث الاعتبار الاول واليه ينظر
قوله في الحواشي والحق ان اثبات العلوم النظرية الخ لا يقال تلك المسائل اذا لم يجعل جزء من
علم الكلام ولو بالاعتبار الثاني لم يلزم ان يكون المنطق اعلى منه لما مر فاي احتياج الى جعلها
جزء لانا نقول لانهم لم يرضوا ان يحتاجوا في علمهم هذا الى شيء سواه بقي الكلام في

قواعد العربية المحتاج اليها لاستنباط بعض الاعتقاديات من الادلة السمعية وقد يقال
هو ايضا من الكلام افرز عنه افراز الكحالة من الطب وافراز الفرايض من الفقه
فليتامل قوله او يبتنيه فهي مسائله هل كلام الشارح يشعر بان مبادئها المبنية
بنفسها ليست من مسائل الكلام مع ان فيها الحكم بما يتوقف عليه ذلك الحكم اثبات
شئ من العقايد وليس مسائل الكلام الا ذلك واما التقييد بالنظرية فقد عرفت انه بالنظر الى
الغالب واما احتمال كون عروض محمولات المبادى العدمية من حيث خصوص موضوع المسئلة
لا من حيث انه معلوم مخصوص فيكون من المسائل فقائم في المبادى النظرية ايضا اللهم الا
ان يقال لم يوجد ذلك في المبادى النظرية قوله فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق
هذا كما ذكر لكن ههنا مسئلة لا يحسن التنبيه عليها عن الفائدة وهي انه ذكر صاحب القنية وغيره
من الثقات في حق ترتيب الكتب بحسب الوضع ان اللغة والنحو نوع واحد فيوضع بعضها
فوق بعض والشعر فوقهما والكلام فوق ذلك والفقه فوق الكلام والاخبار والمواعظ و
الدعوات المروية فوق ذلك والتفسير فوق ذلك قوله اذ قد روى ان بعض خلفاء
روى ان المامون من صح الخليفة امتحن العلماء بخلق القرآن في سنة ثمان عشر ومائتين وكتب
بذلك الى نائبه ببغداد وبالغ بذلك وقام في هذه البدعة قيام متعبد بها فاجاب اكثر العلماء
على سبيل الاكراه وتوقف طائفة ناظروا فلم يلتفت الى قولهم وهددوا بالقتل وعظمت
المصيبة ممن علماء العراق الا الامام احمد بن حنبل ومحمد بن نوح فقيدا وجهزا الى المامون
وهو بطرسوس فلما بلغا الرقة جاءهم الفرج بموت المامون وعهد بالخلافة الى اخيه المعتصم
فتبع اخاه في البدعة المذكورة وضرب احمد بن حنبل بالسياط حتى غشي عليه كل ذلك حتى
يقول بخلق القرآن وهو مصحح على قول الخلق فاطلقه ثم ندم على ضربه وامتدت هذه المصيبة
مدة خلافة المعتصم وهي تسعة اعوام تقريبا ثم انتقلت الخلافة الى ابنه الواثق فتبع اباه في ذلك
حتى قتل العالم الصالح احمد بن نصر الخزاعي بيده لامتناعه من القول بخلق القرآن فان
قلت القرآن عند المعتزلة هو اللفظ الحادث فلم لم يعترفوا بحدوثه واختاروا الضرب والقتل
قلت الظاهر ان مذهبهم كان قدم الالفاظ ايضا كما هو مذهب السلف قوله وما
تقدم في المرصد الاول كان مقدمة الشروع فيه فان قلت كلام الشارح ههنا ينافي
قول المص فيما سبق الموقف الاول في المقدمات وفيه مراصد فانه يدل على ان كل المراصد من

من المقدمة وقول الشارح يدل على ان المقدمة هي المرصد الاول فقط قلت
المرصد الاول مقدمة على الاطلاق اعني مقدمة الشروع والمراصد الخمسة الباقية
مقدمة من وجه ومقاصد من وجه فمراد الشارح بالمقدمة هو المقدمة على الاطلاق
ومراد المص اعم من ذلك فلا يناقض قوله وفي ابكار الافكار للآمدي تصريح بذلك
نقل عنه رح ان التصريح نظرا الى الظ مسلم واما اللزوم فلا اذ اللازم عدم خروج
المسائل عن تلك القواعد واما كون كل قاعدة منها مشتملة عليها فلا وما قيل من ان
تشريك الكل في العنوان اولا وتعيين كل منها لبيان ما بين فيه مع كون البعض من
المسائل قطعيا بلا اشارة الى تمييز بين ما هو منها قطعا وبين ما يختلف فيها ويشكك انها منها
مما يستفاد منه ذلك والا يكون الغازا مجتنبا عنه في هذا المقام لا يفيد اللزوم كما لا يخفى
قوله بوجهين الاول ان علم كل واحد اه بداهة العلم بشيء لا يستلزم العلم البديهي
ببداهته ولذا استدل عليها واما ما يقال ان ماهية اذا حصلت للنفس بلا كسب والتفت
النفس اليها عرف بمجرد التفاتها اليها انها بغير كسب فيكون بداهة كل بديهي غنية عن
الاحتجاج عليها وكذا الكسبية كل كسبي فجوابه انه قد يحصل في النفس صورة ولا يلتفت
الى كيفية حصولها فاذا تطاولت المدة وتكثرت الصور وتوجهت النفس اليها فربما التبست
عليها كيفية حصول بعضها فاحتاجت الى الاستدلال على ان الوجهين جاز ان يكونا تنبيهين
قوله والجواب عنه ان الضروري حصول علم اه فان قلت سيجيء في بحث العلم
من الالهيات ان العلم بالعلم لا يتوقف الا على الالتفات ولهذا ظن ان العلم بالشيء على
العلم بالعلم وح يندفع هذا الجواب ويحتاج الى جواب الشارح قلت المذكور فيما سيأتي
ان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به لا ان العلم لا يتوقف الا على الالتفات على انه شبهة
للخصم في ثبوت علم الله فلا علينا ان لا نسلمه والحق ان المذكور في الالهيات وان كان
ما ذكر الا ان الظ ان من علم شيئا والتفت علم بمجرد التفاته انه يعلمه واليه اشار في مباحث
العلم من موقف الاعراض فجواب الشارح اظهر قوله ويجوز ان يجاب عنه ايضا اي يجوز
ان يجاب عن التقرير الثاني وهو الاستدلال بحصول الخاص بداهة على حصول العام
كذلك على ما هو الظ من تقرير المتن واما اذا قيل وهذا علم مقيد والعلم المطلق سابق
عليه لم يتجه هذا الجواب قوله والعلم احد تصوري هذا التصديق اه انما لم يقل احد تصوراته

ابتاعًا للمتقدمين فان اعتبار تصور النسبة في التصديق من تدقيقات المتاخرين **قوله**
ولا في شيء من اطرافه لا يقال في يلزم المصادرة لان احد طرفيه هو العلم الذي يراد
اثبات بداهة تصوره لانا نقول المدعى بداهة جزء معين تفصيلا اعني العلم
والدليل بداهة هذا التصديق بجميع اجزائه اجمالا فلا مصادرة لاختلاف العنوان
ونظيره كبرى القياس مع نتيجته كما سيأتي في بحث الوجود **قوله** ولا يحتاج فيه الى
تصورهما بالكنه ولو سلم فانما يتم لو كان المطلق ذاتيا للعلم الجزئي كما ذكر الشارح فيما مر
نعم لو استدل بان كل احد يعلم بان له علما مطلقا تعين جواب المص **قوله** اى نطلب الخ تحصله
الخ اشارة الى ما في العبارة من المسامحة حيث حاول العلم بتصور الحقيقة **قوله** وذلك حصولها
وليس تصورها اذ المراد بالتصور في هذا المقام هو الارتسام الظلي اعني العلم الحصولي لانه
المتنازع فيه بالضرورة والنظرية فاطلاق التصور على نفس حصولها بمعنى آخر على
ما قيل لو امن ان تصور الصفات النفسية يكون بحصول حقايقها في النفس لا يقدح فيما ذكره
كما لا يخفى **قوله** وهذا هو تصورها لا حصولها فان قلت تصورها فرد من افرادها وجزئي
من جزئياتها ففي تصور ماهية العلم حصولها في ضمن فرد من افرادها كما في الاول فما معنى قوله
لا حصولها قلت معناه ان النفس لا يوصف بالعلم باعتبار ارتسامه فيها كما انه انما يوصف
باعتبار ارتسامه فيها بنفسه ولو في ضمن هذا الارتسام الظلي وهذا حق لا شبهة فيه
قوله فقد خرج عن القسمة ان اراد انه لا يخرج الا عن القسمة فمم والا فخطر الطريق في القسمة
والمثال ثم فتدبر **قوله** صلحا معرفا اجاب عنه المص في شرح مختصر ابن الحاجب
بانه لا يلزم من مجرد افادتهما تميزا صلاحيتهما للتعريف ولو رسميا انما يلزم لو افادا اللازم بين
الثبوت لجميع افراد المعرف بين الانتفاء عن غيره وكون الحاصل بالقسمة والمثال كذلك
ثم وبهذا يظهر جواز كون الشيء طريقا الى معرفة شيء من غير ان يكون معرفا له لانتفاء شرائطه
وهو كونه بين الثبوت في جميع افراده بين الانتفاء عما عداه وان ما اشتهر بينهم من ان
القسمة الحقيقية لانطوائها على ما به الاشتراك وما به الامتياز تعرف منها تعريفات الاقسام
وان مآل المثال الى التعريف الرسمي ليس شيء منهما على اطلاقه **قوله** اذ لا معنى لتحديدها
سوى تعريفها لاشتراك المتنازع فيه بتصور حقيقة العلم ولهذا اجاب عن دليل العرفة القائلة بضرورته
بان التصديق انما يتوقف على تصور طرفيه بوجه فالحق ان المراد التحديد به كما حققه الشارح قوله الذهني

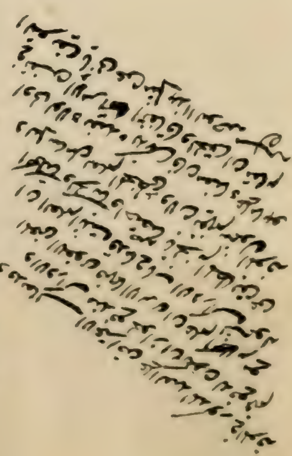
مطلب

قوله للجنس والفصل الذاتيين انما قيد الجنس والفصل بالذاتيين لان القدماء كانوا يسمون ما به الاشتراك مطلقا جنسا كالمتنفس للحيوان وما به الامتياز فصلا كالضاحك والناطق وبهذا يظهر ان فهم التحديد الحقيقي من قول الغزالي في المستصفى ليس فهم المقيد بل صريح كلامه دال على هذا وقد يقال كلام الامام في البرهان صريح في ارادة عين التحديد مطلقا ولا شك ان مذهب الغزالي والامام واحد ويؤيد ذلك قولهما فطريق معرفة القسمة والمثال اذ الاظهر ح ان يقال طريق معرفة الرسم بلا عدول عنه اذا امكن الى ما هو غير متعارف غايته ما في الباب ان منع التحديد بالعبارة ومنع الرسم باشارة تعلل الرسوم وابطالها ثم الانتقال الى غير الاعرف قوله والتمثل بادراك الباصرة بتمكن حقيقته فيه تامل لان فهم الحقيقة بكنهها لا يحصل من المثال وبوجهها لا يختص به لحصوله بالقسم وغيره فلا وجه للتخصيص قوله فاندفع دخول التقليد الخ فان قلت حصول مطلق الادراك لا يخلو عن ضرورة او نظر فاين التقليد خلا عنهما قلت بان مبني كلامه على ان المتبادر من التعريف الضرورة العامة فصح المقلد لانه ليس عن ضرورة عامة ولا عن دليل بنظر به المسئلة في نفس الامر فان قول المقلد ليس دليل المسئلة في نفس الامر والمراد بالضرورة في قولهم لا يخلو عن ضرورة او نظر الضرورة المطلقة وفيه انه يخرج اكثر العلوم الضرورية اذ لا ضرورة عامة في الحدسيات والتجربيات مثلا واتصاح الا انهما الا ان يقول المعتزلة بها او يعلمها كعدم قولهم بعلم الله تع والصواب في الجواب ان يقال اعتقاد المقلد نظري لان الدليل عنده قول المقلد كما صرح به في التوضيح لكن قول المقلد ليس الدليل الذي يعطي به الحكم في الواقع والمراد بالدليل هو الدليل في نفس الامر وبه المقام فصح التقليد عن هذا التعريف واما المراد بالنظر في قولهم مطلق الادراك لا يخلو عن ضرورة او نظر فهو النظر المطلق سواء كان صحيحا او فاسدا فلا محذور تامل قوله ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل قال الاستاد المحقق ان اراد انكار تعلق العلم التصديقي بالمستحيل كقوله اجتماع النقيضين واقع وارتفاع النقيضين واقع مثلا كما يرى فهو بط قطعا اذ الادراك المتعلق به جهل لا علم وان اراد تعلق العلم التصوري كما يظهر من كلامه وكلام الشارح فسلم لكن لا وجه لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل اذ مطلق التصور خارج عنه كما صرح به الشارح آخرا وايضا يصير قوله نعم قد يعتذر لهم الخ باطلا اذ علم بعد تسمية المستحيل شيئا لا يدخل العلم به اعني تصوره في التعريف

بحا ذلك صح

مباحث العلم

لانه ليس باعتقاد لا يقال قولهم اعتقاد الشئ على ما هو عليه معناه اعتقاد المحكوم
عليه على ما هو به من الحكم وح لا يصدق على اعتقاد اجتماع النقيضين بانه محال الا بالا
عتذار المذكور لانا نقول هذا المعنى بعيد جدا اذ الاعتقاد وامثاله انما يضاف الى النسبة
لا الى المحكوم عليه فاى ضرورة فى حمل عبارتهم على هذا المعنى البعيد حتى يتوهم ورود الاعتراض
اقول لو سلم ان المراد بالعلم بالمستحيل العلم التصديقى وبالشئ النسبة يتوهم ورود الاعتراض
ايضا لان النسب عند المتكلمين باسرها اعتبارية سيما وجودها فى الخارج قوله يسمى
شيئا لغة اى عند اصحاب التعريف وهم المعتزلة وقد صرح به صاحب الكشاف فلا يرد ان هذا
مخالف لما صرح به فى بحث الوجود من ان اهل اللغة لا يطلقون الشئ على المعدوم لانه مذهب
اهل الحق وحمل التسمية على الاطلاق المجازى يأبى مقام التعريف قوله وايضا ففيه
دور قيل سؤال الدور اللازم من اخذ المشتق فى تعريف المشتق منه غير وارد فيه وفى
امثاله لان المراد بالمشتق ذاته لا مفهوم الموقوف كانه قال العلم معرفة الشئ على ما هو به وكذا
نظايره وفيه بحث لان المعرفة ان خص بعلم حصل من الدليل بناء على ما قال الراغب من ان المعرفة
اسم لما حصل من العلم بعد لذكر المعهود والاستدلال بالآثار يخرج العلم بالتصور مطلقا
وان لم يخص يدخل التقليد والاعتقاد المطابق للواقع الناشى عن دليل ظنى والجواب
ان التقليد والظن المذكور انما يخرجان بلفظ المعلوم لان الاعتقاد بالمظنون مثلا ليس
معرفة للمعلوم بل معرفة المظنون فلو اريد بالمعلوم ذاته لاختل التعريف اللهم الا ان المراد بالمعلوم
ما يطلق عليه المعلوم ويمكن ان يعلم هذا الاطلاق بدون ان يعلم مفهوم العلم بكنهه كما يمكن
ان يعلم ان زيدا يطلق عليه الفقيه عند العلماء بدون ان يعلم ان الفقه هو العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وهذا وجه وان كان صرف التعريف الى خلاف المتبادر
لكن بعض الشراح هو ان عن بعض فقال فى دفع الدور العلم الموقوف هو الحاصل بالمصدر
الذى يقع وصفا للعالم ويستتم اتصافه به واما معرفة المعلوم المشتق فانما يتوقف على العلم
بمعنى المصدر فالتلازم بين المصدر وحاصله انما هو فى الوجود الخارجى لا فى التعقل
فلا دور فتامل قوله وايضا فعلى ما هو قيد زايد وليس من قبيل التصريح بما علم التزاما
لان دلالة المعرفة عليه ليس بطريق الالتزام بل بطريق التضمن فلا احتياج اليه اصلا قوله
لان المعنى المجازى هو العلم اجاب الاستاذ المحقق بان المعنى المجازى المشهور للادراك



هو العلم بمعنى حصول الصورة في العقل وهو اعم من الذي نحن بصدد تعريفه فاندفع تعريف
الشيء بنفسه ورد بانه مبني على الوجود الذهني الذي هم لا يقولون به سيما القدماء ويمكن
ان يقال لا شبهة في تحقق المعنى الاعم المتناول للعلم الموقوف وغيره وهو الوصول الى معنى او
اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم ومقصود المجيب ان الادراك مجاز عن ذلك المعنى
الاعم والمناقشة في العبارة بعد وضوح المقصود لا يلتفت اليها فلا محذور قطعيا الرابع
لابن فورك ما يصح الخ لا يخفى ان لا دخل لكون الادراك عن دليل بل لكونه ايضا في الاتقان
بل يكفيه التقليد والظن الغالب الذي لا يخطر خلافه بالبال فينتقض التعريف بها
قوله فان افعالنا ليست بايجادنا اجيب بان صحة الاتقان لا يستلزم الاتقان
بالفعل فعلمنا الحاصل لنا يصح به اتقان افعالنا لو كان افعالنا بايجادنا قوله
منبتا له وهو محل الاستحالة في كون العلم بوجوده اثبات الوجود له في الذهن ولا يلزم ان
لا يكون له وجود سوى الوجود العلمي ورد بان صاحب التعريف لم يقل بالوجود الذهني فيلزم
الاستحالة هذا والحق ان الاستحالة على تقدير حمل الاثبات على معناه الحقيقي وان ليس بدفع
بطلان عكس التعريف في لو قيل بالوجود الذهني اذ لسنا نحن موجدي المعلوم في اذهاننا بل هو الله
سبحانه وتعالى وان ليس يختص الاعتراض بعلمنا بالباري تعالى كما هو الظاهر من كلامه وكان تخصيصه
بالذكر لكونه اظهر في الاستحالة فتامل قوله وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه تعالى شرعا اجيب عنه
بان امتناع اطلاقه عليه تعالى شرعا لكون اسمائه تعالى توقيفية وذلك لا يستلزم امتناع اطلاقه
عليه تعالى لغة وهو المراد ههنا وقد يقال الوثوق مشعر بانه فيما تجاذعه فيثبت الامتناع مطلقا
قوله بموجب فان قلت ان اراد الموجب الصحيح فلا حاجة الى قيد المطابقة وان اراد
الاعم يدخل الاعتقاد الجازم المطابق بموجب فاسد كادلة اهل الحق الضعيفة مع انه
ليس ثابتا قطعا لجواز زواله عند العلم بفساد الدليل وقد قالوا ان الثبات هو المعتبر في
العلم قلت المراد هو الاول وقيد المطابقة لانها المعتبرة في ماهية العلم لا للاحتراز قوله
غير انه يخرج عنه التصور فان قلت لعله خصص العلم بالتصديق كما هو المشهور قلت
التخصيص بها امر حادث اصطلاحي والمقصود تعريف ماهية العلم ولا كذلك تخصيصه
بما سوى ادراك الجزئيات كما سيذكره هذا واعترض على قوله ولا غبار اه بانه يخرج
علم الله تعالى ايضا اذ لا يسمى اعتقادا فلا يصح قوله ولا غبار عليه غيره خروج التصور اجيب

بان التعريف للعلم الحادث المنقسم الى الضرورى والكسبى والتصور والتصديق فلا
ضير فى خروج علمه تع وفيه انه اعترض على تعريف القاضى بخروجه فيندفع بهذا اعتراضه
عنه ايضا الا ان يثبت وجود قرينة التخصيص فى تعريف الامام دون القاضى ودونه
خرط القتاد ويمكن ان يدعى ميل الامام الى مذهب المعتزلة فى كون علمه تعالى عين ذاته
كما اشار اليه المحقق التفتازانى فى الٰهيات المقاصد فح لا غبار فتامل واما حديث
تخصيص العلم المعرف بالحادث بعد القول بالعلم القديم فعليه انه لا يناسب المقام
لان تصور العلم من المبادى التصورية فان مسئلة اثبات العلم للواجب سبحانه
ضرورة لزوم تصور المحمول فى التصديق فالمناسب ان يجعل العلم المعرف شاملا للعلم
القديم اللهم الا ان يقال ليس تعريفهم للعلم بما ذكر فى اوايل الكتب الكلامية فتامل
قوله لعدم اندراجه فى الاعتقاد اذ لا يقال اعتقدت معنى المثلث وما يقال
من ان معنى اعتقاد الشئ اقتناؤه واتخاذه فى القلب لا مرادف التصديق على ما عليه
الاصطلاح ولهذا لم يحكم المص فى التعريف الاول بخروج التصور مطلقا وانما حكم به فى هذا
التعريف لان الجازم بل المطابق ايضا لا يكون الا فى النسبة لا لان الاعتقاد لا يشمل فتعسف
محض يأباه مقام التعريف قوله اى عنده لعل توجيهه على القاعدة ان يجعل فى بمعنى مع
كقوله تعالى ادخلوا فى امم اى مع امم فيكون محصل معناه معنى عنده لا فيكون فى بمعنى عند
كما تذكر فى كتب العربية قوله ظ الاختصاص بالكليات فان قلت العبارة الاولى ايضا
ظ الاختصاص بها فما الوجه فى تخصيص ظهور الاختصاص بالثانية قلت بعد تسليم
ظهور الاختصاص فى الاولى ايضا لا نسلم ان الظهور والخفاء امران سيان فمراده ان
العبارة الثانية ظ الاختصاص بالنسبة الى العبارة الاولى لان الاختصاص فى الاولى
لو فهم لفهم من عبارة واحدة وهى لفظ فى وفى الثانية من لفظ الماهية المخصوصة بالكليات
اختصاص الهوية بالجزئيات ومن قوله فى نفس المدرك قوله اعلمهم به اى باعتبار
تلك التصديقات الجهلية والا فلا لزوم بالنسبة الى من له تصديقات حقة اكثر اذ النوعان
ح سيان بالعلم فتامل قوله صفة قائمة بمحل اه قوله قائمة صفة مؤكدة لصفة اذ قد
اعتبر فى مفهوم الصفة القيام بالغير كما اشار اليه فيما سبق قوله والتصور ايضا اذ لا
نقيض له اى للتمييز على حذف المضاف اذ المعتبر فى العلم على ما ذكره عدم احتمال

احتمال نقيض التميز ثم التميز في التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية المتصورة وفي
التصديق الاثبات والنفي والمتعلق الطرفان ولا يخفى ان الاول لا نقيض لها والاخرين
كل منهما نقيض الآخر كذا حققه الشارح في حواشي شرح العضد فلا يرد لزوم ان لا يكون
التصور علما لا يكون امرا مترتبا على صفة هي العلم وكذا الحال في التصديق لكن يلزم ان لا يكون التعلق
نفس الاثبات والنفي بل صفة موجبة لهما وكذا ان لا يكون التصور نفس تلك الصورة بل
صفة موجبة لها وهذا مخالف لما تقرر عندهم على انا لا نم ان لنا صفة توجب الاثبات
والنفي او الصورة العقلية بل ليس لنا في الواقع الا احدهما فالصواب ان يراد بالصفة نفس
الصورة العقلية وبالتميز المعنى المصدري ويكون المعنى لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض تلك
الصفة او لا يحتمل متعلق التميز نقيضه بالقياس الى المدرك فمتعلق التميز في التصور اعنى
المتصور لا نقيض له ولا يحتمله اصلا ومتعلق التصديق اعنى وقوع النسبة في نفس الامر له نقيض
وهو لا وقوعها فانه فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب انكشافا وايضاحا
لا يحتمل متعلقه نقيضه بالقياس الى المدرك اما التصور فظ واما التصديق فلانه اذا كان
مطابقا جازما عن موجب صحيح لم يحتمله بالقياس اليه واذا فات شيء من الصفات احتمله والشارح
المحقق انما لم يحمل التعريف على هذين الوجهين اتباعا لما ذكره المص في شرح الاصول من
ان متعلق التميز في التصديق الطرفان وان المعتبر نقيض التميز هذا واعترض ايضا على ما ذكره
الشارح بان كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم ان للمتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل
نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض واجيب بان هذا في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه
فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور
باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر على ان بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود مبنى آخر له
في التقدير وبما ذكرنا من ان التميز في التصديق هو الاثبات والنفي كما صرح به الشارح في
الحواشي يندفع اعتراض الاستاذ بان المراد من النقيض النقيض المصطلح كما يدل عليه
قوله ولهذا القيد خرج الظن الخ وبهذا يتم ان التصور لا نقيض له فح نقول تفسيره
للتعريف منظور فيه لان التميز الذي هو اضافة بين المميز والمميز ليست قضية حتى
يكون له نقيض فان قلت الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات والتميز من
قبيل الاضافة فكيف يكون ايا هما قلت التميز مجاز عما به التميز وما ذكر قرينة المجاز

بقي ههنا بحث وهو انه لا تناقض بين الادراكات الا يرى ان الايجاب والسلب
يرتفعان عند الجهل البسيط والشك والمتناقضان لا يصح ارتفاعهما فكيف يقال
ان النفي والاثبات متناقضان قوله متنافيتان صدقا وكذبا ان اخذ
اللاانسان بمعنى السلب حتى تكون القضية المشتملة عليه موجبة سالبة المحمول فتنافي
القضيتين لذاتيهما ظ وان اخذ بمعنى العدول كما هو الظاهر ينبغي ان يقيد بوجود الموضوع
والا فالموجبتان المذكورتان قد يرتفعان عند عدم الموضوع ولو اقتصر على ذكر التنافي
في الصدق كان اظهر كما في حواشي العضد قوله فانا اذا رأينا من بعيد شبحا فيه
يرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء بذلك من الوجه فالمتصور في المثال
المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته ولا يخفى عليك رجوعه الى ما ذكره ان
فانه اذا حصل في الذهن من بعيد صورة انسان فالصورة الانسانية مرآة لملاحظة
الافراد الانسانية في نفس الامر ولا خطاء فيه وانما الخطاء في حكم الذهن بان تلك الصورة
آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي فان هذا الحكم والحكم بان الحاصل في الذهن صورة الانسان
كاللازمين لهذا التصور ولذا مثل ان النزاع في استلزام التصور للتصديق محمول على
غيرهما وان المطابقة ايضا من صفات الحكم والموصوف ههنا هو الحكم الاخير وان كان
الاول ظاهرا لاندفاع بان الحكم المذكور قد صار ملكة للنفس لا ان يكون من استلزام التصور
للتصديق واعلم ان التصور كما لا يتصف حقيقة بعدم المطابقة ولا بالمطابقة على ما هو
التحقيق كذلك التصديق على هذا التعريف اذ لا يخفى ان المطابق مثلا هو الايجاب
والسلب دون ما يوجبهما نعم يجوز ان يوصف بهما مجازا باعتبار تميزه اللهم الا ان يراد
بالمطابقة ان يتعلق بما في نفس الامر فليتوهم قوله فانه احتمل النقيض بمعنى ان
يصار الى حذف المضاف والمضاف اليه على نمط قوله او كصيب اي كمثل ذوي صيب
والمعنى فان متعلق تميزها احتمل النقيض لكلام ما حققه في التوقيف من ان المعتبر
عدم احتمال المتعلق لنقيض الحكم وكذا في قوله والجواب احتمال العاديات للنقيض اي
احتمال متعلق تميز العاديات فليتفهم قوله قلنا نحن نعلم بالعادة الخ يرد دفع
ما يقال من ان ما تركب منه الحجر اذا كان مخالفا في الحقيقة لما تركب منه الذهب
لم يكن هناك موضوع معين يصح ان يتوارد عليه هذان الوصفان المتنافيان فليس

فليس الحكم على الجبل باحدهما محتملا لنقيضه نعم يمكن ان يعدم الجبل ويوجد الذهب مكانه فيختلف الموضوع فلا منافي بين الحكمين فلا احتمال للنقيض ووجه الدفع انا نأخذ الموضوع ماهو قدر مشترك بينهما كالشاغل للمكان الفلاني **قوله** وانه من شوبه في العلوم العادية قيل فيه بحث لان ماذكره من مثال العلم العادي وهو قوله الجبل المرئي فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا يحتمل ان يحكم المميز فيه في الحال والمآل بانبات الانقلاب نظرا الى قدرة القادر اما على تبديل صفة الحجرية الى الذهبية او على اعدامه وايجاد الحجر الذهب بدله سواء قصد به اظهار المعجزة او الكرامة ام لا فالسؤال باق لتحقق الاحتمال بالمعنى الثاني نعم لو بيّن احالة العادة حالا ومآلا لم يرد البحث فالجواب الحق ان المراد عدم احتمال ان يتبدل التمييز المتعلق بشيء مادام ذلك الشيء ذلك الشيء وهو واقع في العلوم العادية لبقاء موجب التمييز اما اذا تبدل المتعلق فتبدل التمييز هو العلم وبقاؤه جهل فاحتمال ذلك التبدل غير قادح في عدم الاحتمال المراد كما في الضروريات فان العلم بكون الكل اعظم من الجزء علم بديهي لكن مادام الكل كلا والجزء جزءا فاحتمال تبدله بتبدل الكلية والجزئية غير قادح فكذا فيما نحن فيه **قوله** اذ المراد بها ما يقال العينية قيل يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية يدرك عليها كادراك زيد في رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية ومقتضى التوقف ان لا يعلم تلك الجزئيات واجيب بان مثل زيد اذا ادرك ثانيا فعلى وجه كلي فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلي كما سيصرح به في مباحث فان قلت الامر في ادراكه بعد غيبته عن الحواس مشكل قلت اجيب عنه بان المدرك في هذه الصورة امر خيالي وهو الشيء محض عند المتكلمين فليس من الاعيان بل من قبيل المعاني لكن بمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته بوجه اشتبه الحال **قوله** ومن يرى انه من قبيل العلم الخ قال شارح المقاصد في مباحث العلم والحق ان اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغير من الادراكات انتهى كلامه ويؤيده ان البهائم ليس من اولى العلم في شيء منهما لكن هذا المؤيد يدل على ان الادراك بالآلات الباطنة لا يسمى علما فيهما ايضا لحصوله للبهائم فان ادراك الجوع ونحوه حاصل لها بلا شبهة **قوله**

مع الغنى عنها تخلا بالطرد وليس معنى الغنى ههنا ان فى التعريف قيدا آخر يؤدى
مؤداها ويقوم مقامها والا لكان التعريف بدونها ايضا مخل الطرد بل انه
لا يحتاج اليها اذ لا فائدة لها بل لها مضرة والا فرق ان يقال الغنى بالنسبة
الى الجزئيات الظاهرة لان المعانى تقابل العينية الخارجية فيخرجها والاخلال
بالنسبة الى الجزئيات الباطنة كالعلم بالآمنا ولذاتنا قوله اذ يخرج بها العلم
بالجزئيات اجيب بان من قيد المعانى بالكلية مال الى تخصيص العلم بالكليات
والمعرفة بالجزئيات كما هو المشهور فلا اخلال بالطرد وقد يدفع بان التخصيص
امر حادث اصطلاحى والمقصود تعريف ماهية العلم وفيه منع ظاهر اشرنا اليه
فيما سبق فان مراد المجيب تخصيص اطلاق لفظ العلم بحسب اصل اللغة كما يدل عليه
ما نقلته من شرح المقاصد لا تخصيص ماهيته بعد ثبوت عمومها قوله بانه تمييز
معنى عند النفس فيه مسامحة لان العلم صفة العالم والتمييز صفة المعنى الذى هو معلوم والقول
بان تمييزه عند النفس صفة العالم وان كان التمييز المجرد صفة للمعنى مرفوع بما حققه
الشارح فى اوائل البيان فى حواشى المطول فالمراد ما به التمييز اعنى المتميز واعتمد
فيه على ظهور المراد قوله والتجلى هو الانكشاف التام فان قلت التجلى هو
الانكشاف مطلقا فالتقييد بالتام عناية فى التعريف وذا غير جايز قلت لو سلم
فالمتبادر من المطلق الكامل منه وحمل التعريف على المتبادر مما يجب واعترض ايضا
بان فيه جهالة لان تمامه عبارة عن اى شئ غير معلوم والانكشاف بلا دغدغة حالا موجود
فى التقليد والجهل المركب والجواب انه عبارة عما لا دغدغة فيه حالا ولا مالا فان
قلت انتفاء الدغدغة فى المآل لم يعلم قلت مما يعلم منه عدم احتمال النقيض
بوجه من الوجوه قوله ليتناول الظنيات انما لم يتعرض لما سوى الظنيات
من التصديقات الغير اليقينية كالجهل المركب وغيره مع تناول مطلق الادراك اياها
لان شيئا منها لا يطلب بالنظر من حيث هو كذلك كما سيجئ فى المرصد الخامس من
هذا الموقف وهذا القدر يكفى وجها فى عدم التعرض لها قوله ان خلا عن الحكم اه
اراد بالخلو عن الحكم على تقدير ان يفسر العلم بالحد المختار عدم الحالة قوله او نسبة
خبرية فعل اطلاق النسبة الخبرية على مجرد النسبة الحكمية غير متعارف لجواز ان يكون

يكون بعينها استفهامية وانت خبير بانه انما اطلقوها على النسبة الحكمية فيما سوى
الانشاءآت واما التي فيها فقد اندرج في قوله انشائه فلا محذور قوله كما اذا شككت
فيه انه قد اخرج الشك العلم على المختار فكيف ادرجه ههنا في التصور مع دخوله
في العلم على ذلك التعريف كما سبق اللهم الا ان يقال الاخراج فيما سبق مبني
على ما قاله الشارح في حواشي التجريد وكان الشك عندهم معنى عند المتكلمين حالة
وراء التصور والادراج ههنا مبني على مذهب الفلاسفة والاقرب ان يقال الذي
ادرج في التصور في صورة الشك تصورات النسبة فلا مخالفة قوله ولا المجموع
المركب اعترض عليه بعد تسليم تبادر المقارنة من عدم الخلو بانه لا يخرج مذهب الامام
لانه يصدق عليه انه ادراك مقارن للحكم اللهم الا ان يراد بالمقارنة اقتران الموضوع
بالعارض فيخرج اقتران الكل بالجزء لكن لا ضرورة الى ذلك وادعاء انه المتبادر من عبارة
التقسيم والكلام مبني على هذا المتبادر قد لا يسلم قوله اذا جعل الحكم ادراكا اما
اذا جعل الحكم موجبا للادراك لا نفسه كما على الحد المختار لا يتاتى هذا القول كما لا يتادى
على القول بفعليته قوله كما توهمه العبارات قال الشارح في حواشي المطالع ولا
عبرة بايهام تلك العبارات فان اهل اللغة لا يفرقون بين القول والفعل ويسمون القابل
فاعلا والمقبول اسم مفعول وفيه نظر اذ ليس الكلام في لفظ الفعل والانفعال بل
في مثل الاسناد والايقاع ولا نسلم ان اهل اللغة وضعوها بازاء الفعل فلا يجوز استعمالها
بطريق الحقيقة في الكيف والانفعال الا مجازا وهذا كما انهم وضعوا بازاء الفعل نحو الكسر
وبازاء الانفعال نحو الانكسار فلا يتوجه لما ذكره نعم لو استدل على فعلية الحكم بان اهل
اللغة يطلقون عليه الفعل وعلى الحاكم الفاعل وعلى المحكوم به المفعول به كان لما ذكره
توجه ظ قوله فالصواب ان يقسم العلم فعلى هذا يلزم توقف التصديق على ثلثة
اشياء قوله كما ورد في بعض الكتب المعتبرة قيل عليه قاسم العلم الى قسمين المذكورين
في بعض الكتب المعتبرة هو ابو علي ابن سينا كما نقله في شرح المطالع والحكم عنده ادراك
لا فعل فما ذكره صلح بلا تراضي الخصمين والجواب ان مراد الشارح ان ان
الصواب ح ان يقسم مطلق العلم الى قسمين المذكورين والشيخ انما قسم
اليهما العلم التصوري لا مطلق العلم كما صرح به الشارح في حواشيه على ذلك

الشرح فان اراد ببعض الكتب المعتبرة غير كتاب الشيخ فالامر ظ وان اراد كتابه ره
فالضمير في ورد راجع الى المذكور بطريق الاستخدام اذ المراد ح ورود تقسيم قسم
من العلم اليهما والكلام محمول على التنظير دون التمثيل واعلم ان هذا الجواب مبنى
على ما ذكره الرازى فى شرح المطالع من ان مراد الشيخ بما ذكره ليس الحصر بل ان
العلم يقع على احد وجهين ووقوعه على الوجه الثالث لا ينافيه وقد توجه كلام الشيخ
بان الحكم باعتبار ذاته يسمى تصديقا وحكما وباعتبار حضوره فى الذهن تصورا
فمراده بتصور معه تصديق نفس الحكم واطلاق المعية بالنظر الى المغايرة الاعتبارية
وبه يظهر انه يمكن رد قولهم العلم اما تصور ساذج او تصور معه حكم الى هذا المعنى
فعلى هذا يرجع تقسيم الشيخ الى التقسيم المختار ويتم الحصر قوله فلا وجه له فعلا
كان او ادراكا قال رح اما اذا كان فعلا فلان المركب من الفعل والادراك لا يكون
ادراكا وعلما على ما هو المشهور واما اذا كان ادراكا فلبطلان الحصر وايضا على التقديرين
لا فائدة لاعتبار تركب الحكم مع غيره لانه وحده ممتاز عما عداه بطريق كاسب له
هذا وقد يمنع بطلان الحصر بالتزام دخول الحكم فى التصور الساذج المقابل للتصديق
فتامل قوله متمايزان بالذات قد يمنع ذلك وندعى ان التمايز ليس الا بالعوارض
واما الوجدان فربما لا يمنع به الخصم قوله فلا يوصف بضرورة ولا كسب فان قلت
عدم التوقف على النظر والكسب يشمل علمه تع فاختصاص الضرورى بالعلم الحادث
محل نظر قلت التقابل بين الضرورى والنظرى تقابل العدم والملكة والاستعداد
المعتبر فيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة الى العقرب على ما سيأتى تحقيقه
وعدم النظر من هذا القبيل فلا يشمل علمه تعالى اذ لا يجانس علمه ومن علمنا على
ان كلا منهما لا يخلو عن ايهام الحدوث ولذا لا يوصف علم الله تع بهما قوله فهم منه
انه لا قادر عليه فمراد القاضى فيه بحث انا سلمنا ان هذا الكلام يفيد فى التعريف
العرف نفى القدرة لكن مع عدم الحصول فاذا قيل فلان لا يجد سبيلا الى كذا يفهم منه
انه غير حاصل له وغير قادر على تحصيله قوله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا الحق
الصريح هو الجواب الثانى لان المفعول المطلق مما للمراد من عامله واما ارادة الثبوت
المطلق من اللزوم فمن قبيل المجاز الخفى فرده والاولى ان يجتنب فى التعريف عن مثله

مثله **قوله** هو ما لا يكون تحصيله مقدورا الا ان قيد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضرورى
من اقسام العلم الحادث **قوله** واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا
منع الملازمة لجواز توقف حصول شئ على اشياء بعضها مقدور كالاحساس دون بعض فيصدق
ان تحصيله غير مقدور وان كان تركه مقدورا اصلا ويمكن ان يكون السبب فى عدول المص الى ما ذكره
من التعريف هذا وان لم يذكره الشارح لا يقال من شرط القدرة صحة تعلقها بالضدين على
السواء لانه مردود بما ذكره فى المقصد السابع من النوع الرابع من الكيفيات النفسانية من ان
من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن الحركة من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون
فى مكانه باجماع منا ومن المعتزلة مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره اللهم الا ان
يجعل القاضى خارجا عن هذا الاجماع وقد يجاب عن المنع المذكور بان غير المقدور ينتفى بانتفاء بعض
المقدور فيكون العلة التامة للانفكاك عن العلم مجموع انتفاء المقدور وغير المقدور لانتفاء
كل واحد منهما والا لزم التوارد المستحيل على ما سيأتى ان شاء الله تعالى والمجموع المركب من المقدور
وغير المقدور لا يكون مقدورا فالانفكاك فى الصورة المذكورة لا يكون مقدورا اصلا وانت خبير
بان دعوى انتفاء غير المقدور البتة عند انتفاء المقدور دون اثباته خرط القتاد كيف
وهذا مبنى على ان حصول الامور الغير المقدورة بعد صرف الحاسة مثلا فيكون التحصيل ايضا
مقدورا لما جرت عادة الله تعالى بايجادها بعد صرف الحاسة المقدور لنا وان لم يكن ثمة ايجاب
كما ان العلم النظرى مقدور لنا بحصوله بعد النظر المقدور وان كان بطريق جرى العادة دون
الايجاب والتوليد على ان زمان الحصول ح معلوم وقولهم لا يعلم متى حصلت متى يدل على مجهوليته
قوله بل يتوقف على امور غير مقدورة لا يعلم ما هى فيه بحث وهو ان الحكم على غير المعلوم بانه
غير مقدور كيف يصح مع جواز ان يكون مقدورا لنا وان لم يطلع عليه فتأمل **قوله**
بخلاف النظريات يرد عليه ان اعتبار القدرة على التحصيل فيها ان كان بطريق المدخلية فى الجملة
عادة كما هو الظاهر يلزم ان يكون العلوم الضرورية التى يتوقف على قدرتنا فى الجملة كما يتوقف
على التجربة والاحساس غير ضرورية فانه مما فيه مدخل لقدرة المخلوق وان كان على وجه
الكفاية والاستقلال فهو خلاف المذهب فان قلت نختار ان القدرة قد اعتبرت
على وجه الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبى يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضرورى ليس
كذلك بل يتوقف على امور خارجة عنها وان توقف عليها ايضا فى الجملة قلت الاكتساب

العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح على ما سيأتى فانه ضرورى من قبيل العلم باسباب حصوله النظر ومن جملة المقدور منه

كما يتوقف على قدرتنا يتوقف على اشياء ضرورية كالمبادي الضرورية مثلا على
ان عدم العلم بتلك الاشياء لخصوصها لا يستلزم العلم بالعدم فلا نم ان العلم
بالكسبيات انما يحصل بمجرد قدرة المخلوق وايضا كثير من العلوم الضرورية
يحصل بمجرد التفاتنا المقدور لنا كما يدل عليه تفسيره الآتي للبديهي فيلزم ان
يكون ذلك من الكسبيات والتزامه ينافي ما سيجيء من ان النظري والكسبي متساويان
صدقا اللهم الا ان يمنع حصولها بمجرد الالتفات وبأولى ما سيذكره بما سيذكره قوله
فهو اخص من الضروري فيه بحث لان البديهي على ما عرفه ما يثبته العقل بمجرد التفاته
والتفات العقل مقدور فيكون تحصيله مقدورا والضروري غير مقدور فبينهما تناقض
اللهم الا ان يمنع كون الالتفات مقدورا بناء على انه لو كان كذلك لاحتاج الى التفات
آخر وهلم جرا وتعال الامور البديهية الحاصلة بالالتفات الكائن في وقت دون
وقت موقوف على امور غير مقدورة ايضا قوله من غير استعانة بحس الا كالتفسير بقوله
بمجرد التفاته اليه وغيره في قوله من استعانة بحس او غيره محمول على الغير من الامور
المقدورة كالنظر والتجربة فتامل قوله بالقدرة الحادثة هذا القيد لزيادة التوضيح
لا للاحتراز عن العلم القديم لخروجه بالمقدور وتحصيله سواء اريد بالعلم القديم الصفة
القديمة او متعلقاتها اما على الاول فلانها بطريق الايجاب كما سياتي انشاء الله
تع واما على الثاني فلما صرحوا به من وجوب تعلقها بكل ما يجوز تعلقها به قوله فهو ما
يتضمنه النظر الصحيح اي علم يتضمنه النظر الصحيح بطريق ان يترتب عليه فلا نقض
بالمقدمات ثم المراد بالتضمن هو الحصول الكلي القطعي فلا يبطل طرد التعريف بالضروري
الحاصل عقيب النظر فان الاول لا ينفك عن الثاني عنده كما سياتي في موقف الاعراض
الا ان يلتزم كونه نظريا كما نقل من الرازي ولا يخفى بطلانه او الترتيب بوجه مخصوص
قوله لاحتاجها بمجاهدات شاقة قد نناقش فيه بان الاحتياج الى ما ذكر
تقتضي صعوبة الحصول لا تعذره بالخروج عن المقدورية ولهذا جعلوا القدرة مبداء
لمعنى في الحيوان به يمكن ان يصدر عنه افعال شاقة بل التوجه التام المستتبع
للالهام استتباعا عاديا كاستتباع النظر للنتيجة على ما هو طريق حكماء
الهند طريق مقدور ايضا وسيأتي تتمة بهذا الكلام قوله فان كل علم متصور

مقدور

المقصد الثالث ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري وبعضه نظري

مقدور لنا بتضمنه النظر الصحيح مبني على ما اشرنا اليه من ان التوقف على الامور الغير المقدورة معتبرة في البديهيات اعتبارها في الكسبيات **قوله** ضروري بالوجدان ان قلت الوجدان ليس بحجة على الغير قلت المنكر اما معاند يجحد الحق مع عرفانه فنعرض عنه لان المكابرة تسد باب المناظرة واما جاهل بمعنى ما انكره فيفهم معناه يرجع الى وجدانه ويعود عن انكاره كذا ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر وبهذا يعلم ان التثبت بالوجدان تارة يسمع في باب المناظرات واخرى يرد بانه ليس حجة على الغير وكان السر في ذلك ان الاحكام متفاوتة جلاءً وخفاءً فمدار القبول عليه وعدمه ومن ههنا تراهم يردون دعوى الضرورة تارة بانها لا يسمع في محل النزاع واخرى يدعونها ويعدون انكارها مكابرة كما يظهر للمتدرب في مباحثهم ثم من المعلوم ان ما نحن فيه من المقام الذي يعمل **قوله** واذ لولاه لزم الدور او التسلسل هذا استدلال على المدعى بعد التنزل عن دعوى الضرورة الوجدانية او تنبيه على الحكم البديهي وبالجملة الغرض المقصود منه الزام الخصم ايضا فان حصوله بادعاء الضرورة الوجدانية محل خفاء هذا فان قلت لزوم الدور او التسلسل انما يظهر على تقدير نظرية مطلق التصور والتصديق واما على تقدير نظرية كل افراد العلم المعتبر بالحد المختار فلا لجواز ان يكون التصديقات اليقينية نظرية ويكتسب من الظنيات البديهيات اذ لا شك ان تراكم الظنون قد يفيد اليقين كما في العلم اليقيني الحاصل بالتواتر قلت النظر في الظن لا يفيد العلم وفاقا كما صرح به شارح المقاصد في مباحث النظر واعلم ان الشارح ذكر في بعض كتبه ان لزوم الدور او التسلسل انما يتم في التصورات مطلق وفي التصديقات لو امتنع اكتسابها من التصور وفيه بحث لان التصديق بمناسبة المبادي للمطالب مما لا بد منه وهو نظري على تقدير نظرية جميع التصديقات فلو جوز اكتساب التصديق من التصور كان لزوم احد المحالين بالنظر الى التصديق بالمناسبة بحاله فيتم الدليل في كلا القسمين **قوله** وقد تعال اراد فان قلت لعل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التي استند الشارح اليها فلا يتم دليلنا حجة عليه ولا وجه لحمل كلام المص على هذا القبيل قلت مدار نفي معلومية هذه القضايا كسبية الكل ليس الا فالمعترف بمطلق المعلوم على تقدير كسبية الكل كيف ينكر معلومية هذه القضايا المذكورة تدفع الاستدلال **قوله** بالضرورة الوجدانية دفع لما يتوهم من ظاهر قول المص بعضه ضروري بالوجدان وبعضه نظري بالضرورة من ان الثاني ليس بالوجدان وتنبيه على ان مراده بالضرورة هو

انما قال وقد تعال اذ يمكن ان يقال ان كان بعض التصورات والتصديقات ولا يحتاج الى انتفاء الكسبية والضرورة عنه

منه

المقصد الرابع في نقض مذاهب ضعيفة

الضرورة الوجدانية وفي اختلاف العبارة على الوجه الذي وقع دون العكس نكتة
وهي ان ضرورية وجود البديهي بادراك علم النظر فهي انسب بالوجدان الذي هو ادراك
الباطن وضرورية وجود النظري بتحقق وجود النظر الذي هو انسب بادراك العقل او الحس
الظاهر الذي يعرف مبادي النظر على ان في العبارة الاولى حذرا عن شناعة التكرار اللفظي
وفي الثانية رعاية لحسن المقابلة قوله ساد مل الطرائق وجه التاديل ان الواجب في العبارة
اربعة لان المذكر بالتاء فاول المذاهب بالجمع المؤنث وهي الطرائق جمع طريقة قال في
شرح اللب واعلم ان اعتبار لحوق التاء بهذه الاعداد وعدم لحوقها انما يكون بالنظر
الى واحد المعدود لا الى لفظ المعدود فان كان المعدود جمعا وواحده مؤنثا غير العلم
حذفت التاء منها نحو ثلث نسوة وعيون وان كان مذكرا اثبت التاء سواء
كان في لفظ الجمع علامة التانيث كاربعة حمامات او لم يكن قوله اي يتوقف بعض
من الكل يريد ان ضمير توقفه ليس براجع الى الكل لحصول بعض العلوم بلا توقف على النظر
ورجوعه الى الكل من حيث هو كل بعيد وكذلك الى المجهول اعني الضروري لان المراد به هو
المفهوم قوله قال الامام الرازي يشير بنقله الى ضعف ما وقع في بعض الكتب من قوله وبه
قال ناس وهو قول الامام الرازي ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وكلام ناقده الدالة
على ان مراد الامام بالضروري معنى الاضطراري لا ما يقابل النظري قوله او ارادوا الفرق
بين المرادين بحسب الالفاظ لان الاول يشير اشارة واضحة الى جواز حصوله بغير النظر بطريق
خرق العادة والثاني لا يشير اليه كذلك بل يحتمل ظاهرا توقفه عقلا على نظر وان كان لا يسلم به
وهذا القدر من الفرق لا ينافي الحكم بان كلا منهما مذهب اهل الحق لان عدم الاشارة
الى شيء ليس اشارة الى عدمه فتامل سيما الاشارة المفيدة قوله بل كل ما يحصل قبل لم لا يجوز ان يحصل
شيء منه بطريق ان ترتب اشياء لنرى انه هل يؤدي الى شيء ام لا فيتفق ان يؤدي
الى تصور مخصوص فيتم عليك الالزام بمن يقول بالطلب قوله ان المط التصوري اما
مشعور به فهل علمه انه منقوض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه اجيب بان ما يتعلق
به التصديق كالقضية او النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه مجهول بحسب التصديق
فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا
مطلقا اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو

هو التصور بخلاف متعلق التصور قوله بكنهه ولا شيء يصدق عليه الواقع في بعض نسخ
المتن ولا بشيء بالباء الجارة ولهذا قدر الشارح لفظ بكنهه تعيينا لما عطف عليه قوله
ولا بشيء وفي بعض النسخ ولا شيء بالرفع عطفا على ذاته فيتوجه على ظاهره انه
يشعر بعدم الفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه لانه جعل تصور الوجه
الصادق على الشيء منافيا لمجهوليته المطلقة وليس المنافي لها الا تصوره ولو بوجه
والتوجيه ان مراده شيء مما يصدق عليه من حيث انه يصدق عليه فيتم التقريب قوله
فان الوجه المجهول فرضا هو الذات والحقيقة قال في شرح المقاصد هذا تحقيق لما هو المهم
اعني امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطلب
تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا
التعريف وفي المنتهى عليه بحث اذ اكتساب بعض العوارض للشيء بعد معرفة حقيقته
قد يكون من حيث انه آلة لملاحظته ومرآة لتعرف حاله فيكون المط التصور دون التصديق
وكون التصور بالعوارض انقص من التصور بالكنه لا ينافي كون الاول مطلوبا قد يتعلق
به الغرض دون الثاني والاولى تعميم جهة المجهولية للذات لكونها اغلب وانسب بمن
هو بصدد معرفة حقائق الاشياء فلذا احمل الشارح الذات في عبارة المتن على الحقيقة
ولم يحمله على ذات المط حتى يشمل انواع التعريفات كما سيأتي مثله على ان فيه تنبيها على
التوجيهين قوله احد الوجهين جزء في كون احدهما جزءا كفاية في ان القياس ههنا غير
واقع موقعه فلهذا اقتصر عليه والا فيجوز ان يكون كلا الوجهين جزءا قوله ولا خفاء
في انه ليس هناك امر ثالث قيل فيه بحث لان الوجه المعلوم كالماشي بالنسبة الى الانسان
لكن فعلية قيل ان يصير آلة لملاحظة امر ما هو الانسان فاذا تصورنا الانسان بالماشية
ففيه ملحوظ وآلة ملاحظة حاصلة في هذا الآن ويطلب شيئا آخر هو آلة ملاحظة اخرى
للملحوظ ولا فساد في كون الشيء الواحد ملحوظا بجهتين والواقع ليس الا هذا فليتأمل
قوله قياسا مقسما القياس المقسم قياس اقتراني مركب من منفصلة وحمليات
بعدد اجزاء الانفصال والمتكلم بين الحمليات واجزاء الانفصال متحدة النتيجة كانه انما سمي
مقسما لان الحمليات منقسمة على اجزاء الانفصال قوله اذا العكس المستوي عكس
نقيض لا يخفى عليك ان عكس نقيض كل منهما ينافي عكس نقيض الآخر فلا حاجة الى

قال ... هذا المخصوص ... كان مراد ...
بالقياس الا خصيصا من الذي عنت على
اصطلاح ... للتعبير في ... والنحو
علماء اصطلاح المتكلمين ... من

اعتبار الانعكاس بالعكس المستوى وكانه اراد ان ينبه التفتازاني في شرح احد المواضع
واعلم ان بعدم صدق الخلف معا وجها اخر غير ما ذكره المص وهو عكس نقيض كل واحدة
منهما تستلزم مع عكس الاخرى فما شأنه التميح فيقال مثلا كل ما لا يمنع طلبه فهو غير شعور به
يمنع طلبه فيصح كل ما لا يمنع طلبه يمنع طلبه وعلى هذا قوله وهذا اخص من بعض الكاتب
لان بعض الكاتب سالبة لا يحتاج الى وجود الموضوع وهذا معدول يحتاج اليه قوله
عالم يعم عليه برهان اى زعمهم والا فقد ابدال رح طريقه المعدمين ودفع عنها شبهة
التي اوردها الكاتبي وههنا بحث وهو ان المتاخرين استدلوا على ان الموجبة لا
تنعكس موجبة على طريق القدماء لعدم اللزوم في بعض المواضع لكنا نعلم انها تنعكس اليها
بالمعنى العرفي في بعض المواد فان قولنا كل انسان حيوان يستلزم قولنا كل ما ليس بحيوان
ليس بانسان اطلق عليه العكس في الاصطلاح ام لا بل هو عكس اصطلاحي كما صرح به الش رح
في بعض مصنفاته واستدل عليه بصدق التعريف والانعكاس فيما نحن فيه متحقق فيكفي
في اثبات مط المراغي فالحق ان الجواب هو الثاني واما الاعتراض صاحب الكشف عليه وجواب
الرازي عنه فليطلب من شرح المطالع قوله اى المفهوم التصوري فسر الماهية بهذا وان
كانت غير شاملة للمفهوم التصديقي لان النزاع في المفهوم التصوري فان قلت ماهية الشيء
ما به الشيء هو هو سواء وجد او لم يوجد وعلى تقدير وجوده فهم او لم يفهم فكيف عرفها
بالمفهوم قلت اراد بالمفهوم ما من شانه ان يتعلق به الفهم لا المفهوم بالفعل قوله
فلان جميع الاجزاء عينها فان قلت التعريف بالجزء لا ينافي التعريف بجميع الاجزاء لانها
نفس الشيء لا جزؤه ودخل الجزء على ما ليس بخارج لا يلزم جعله قسيما للتعريف بالنفس
قلت اراد بالتعريف بالجزء ان يكون الجزء مذكورا في التعريف صراحة فيتناول التعريف
بجميع الاجزاء ويقابل التعريف بالنفس فتامل قوله اى ودخل الجزء الخارج هو تنبيه
حرف العبارة عن ظاهرها ودفع لما يقال الذي يبطل هو التعريف بالخارج لا بالخارج
قوله فلابد ان يعرف جزء منها اذ لو لم يعرف شيئا من الاجزاء بان كانت باسرها معلومة
او بان يبقى مجهوله كما كانت لم يكن ما فرضنا معرفا سببا بمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها
فلا يكون معرفا اذ لا معنى للمعرف الا الموصل قوله واما غيره فيلزمه التعريف بالخارج
فان قلت الجزء المعرف وان كان غير المعرف خارجا عنه لكن يجوز ان يكون ذلك الجزء الخ

المعرف مركباً من المعرف وغيره فلا يلزم التعريف بالخارج وان التجاء على ان الغير لا يطلق على الكل بالنسبة الى جزئه يبقى الاحتمال المذكور خارجاً عن القسمين قلت لم يلتفت اليه لانه ينتقل الكلام الى تعريفه للمركب فيلزم الانتهاء الى تعريف الجزء بجزء خارج هو عنه واما القول بجواز ان يكون المعرف هو المجموع من حيث هو مجموع لكل شيء من اجزائه فهو الجواب الحق كما سيأتي والكلام الان في تقرير الاعتراض قوله والعلم بذلك الاحتصار فيه نظر لان الحد الاوسط ليس مكرراً ظاهراً ولو قال الا اذا علم شموله لافراده دون شيء مما عداها لم يرد هذا قوله واجاب عنه بعض المتاخرين فيل يمكن ان يجعل هذا الجواب معارضة لعدم جواز التعريف بجميع الاجزاء لا منعاً كسنداً والا لكان الكلام الآتي عليه كلاماً على السند ثم ان منع النفسية وان لم يستلزم جواز التعريف بجميع الاجزاء لجواز وجود مانع آخر لكن لما جعل المستدل علة عدم الجواز هو النفسية فاذا منعت لزم الجواز بالنسبة اليه قوله ويمكن ان يجعل نقضاً باحد المعنيين وهو استلزام الدليل الذي اقيم على جواز التعريف بجميع الاجزاء فساد بعد تقرير صحة الحد وهو بعدم الكل عليه قوله فان اراد بهذا المجتمع اشارة الى ان المعطوف عليه لقوله وان اراد الاجزاء المادية محذوف ومثله عزيز في التراكيب لكن القول بالجزء الصوري راى الطوسي ومن تبع ومختار الشارح ان الصورة الاجتماعية ليست بجزء لا من المحدود ولا من الحد كما ستطلع عليه قوله والكلام فيه لان الجواب على اختيار الشق الاول من الشق الثاني وهو ان التعريف بجميع الاجزاء والتعريف به حد تام قوله يعني ان تلك الصورة المجتمعة لما كان ظاهر كلام المص يفيد الوح في كون مجموع الاجزاء امراً يفيد حصوله حصول امر آخر هو الماهية وليس المتبادر من كلام الارموي ذلك بل ان يكون تصورات الاجزاء امراً توجب حصولها حصول امر آخر مغاير لها بالذات هو تصور المجموع اعني الماهية وجه الشارح كلام المص بحيث افاد القدح في ذلك المتبادر حيث قال يعني ان تلك وبين المجموع بقوله من التصورات والماهية بقوله اي تصورها والمقصود بذلك دفع اعتراض شارح المقاصد واشار بقوله بل عينها الى ان المقصود الاصلي ههنا وان كان تصور الماهية الا انه عبر عنه بالماهية تنبيهاً على اتحاد العلم والمعلوم قوله فكما ان جميع الاجزاء المعقولة امر خارج عنها لازم لها فيه بحث لان الاجتماع لما كان خارجاً عن الماهية لازماً

لما ام لايكون الماهية بمجموع الجنس والفصل فقط فاذا كانا حاصلين يكون الماهية حاصلة
من غير اثر للنظر والاكتساب اذ لا شك في حصول الشيء عند حصول جميع اجزائه فامعنى
ما سنذكره في تحقيق الاكتساب من هذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جميع
تلك الاجزاء وترتيبها **قوله** وستراه قيل فايدة هذا الكلام هي النقض الاجمالي
على المتمسك الثاني بانه لو صح بجميع مقدماته لما تخلف الحكم ولكن الحس شاهد بالتخلف
فليس بصحيح وفيه ان النقض انما يصح لو لم يغير الشبهة لجواز ان يكون الخلل عارضا
بعد التغيير فينتقض المغير لا الاصلي على ان التغير في حد كانه اخرج عن الاصل بالكلية فقوله
بتغير ماليس كما ينبغي الا انه لما اراد ترويج النقض ناسب له ان يقول ذلك واعلم
ان مبنى المغالطة الثانية وهذا الطرد هو ان الاجزاء يحصل الكل والكل مرتب على
حصله ذهنا كان كما في التعريف او خارجا فتامل **قوله** او بعبارة لا يخفى ان القدح
في بعض مقدمات الاستدلال المذكور كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف
بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتاج الى التفصي عن الاشكالات كلها **قوله**
الا يرى ان الجزء الصوري قيل اراد به ما هو بمنزلة الجزء الصوري من الجمع والانضمام
اللازم له لا حقيقته كما هو المشهور فلا ينافي ما ذكره قبيل هذا من ان الاجتماع خارج
عن المركب الخارجي وما صرح به في اوائل الموقف الرابع من ان الهيئة الاجتماعية
خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها وفيه حديث العلة 2 لا يكاد يصح وقيل
هذا على المشهور وما ذكره في الموضعين على التحقيق **قوله** عاد الاشكال بحذافيره
حذافير الشيء اعاليه ونواحيه ويقال اعطاه الدنيا بحذافيرها اي باسرها والواحد حذفار
واراد بالاشكال الاشكال المتعلق بالتعريف بالخارج وهو لزوم الدور واحاطة الذهن
بما لا يتناهى لا الاشكال المطلق التعريف حتى يرد ان الغرض انه معرف بغيره فلا يحسن
ان يقال الغير اما نفسه او جزؤه او خارجه **قوله** فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور
الماهية بوجه ما فان قلت معرفة الاختصاص تقتضي كون ذلك الوجه مختصا فينتقل الكلام الى معرفة اختصاصه
فيدور او يتسلسل قلت في الحسب انا نسلم وجوب معرفة الاختصاص في المعرف لا في كل وجه فتامل **قوله** ان كانت حاصلة
ضرورة لا يخفى استدراك قيد الضرورة وعدم اندفاع هذا الاستدراك بسوجه الشارح الا انه من قبيل
تعيين الطريق عند المصنف كما سنذكر مثله في موقف الجوهر **قوله** او ينتهي الى ما حصوله ضروري واذا

2 في مغنيات الجوهر منه

لا انتهاء لمنافاته الغرض تعين الثاني الحدود فيه المطلوب وبهذا اسقط ما يقال ليس
للانتهاء الى ما حصوله ضروري معنى لان المفروض ان الامور الداخلة والخارجة الماخوذة
في المعرف كلها كسبية وليس لها اختصاص بمعرف دون اخر بل الكلام في التحصيل
التصوري مطلق واما ما يقال في جوابه من جواز كون الداخلة كلها نظرية منتهية الى
الخارجة الضرورية او بالعكس فالمحكوم عليه بالنظرية مثلا كل واحد من الداخلة على حدة
والخارجة على حدة لا المجموع المركب منهما ففيه بحث لان الاعتراض المذكور في المتن
على كل من الجوابين بانفراده وهو اختيار ان التعريف بالاجزاء الداخلة واختيار
انه بالخارجة وهذا الجواب انما يتم اذا كان اصل الجواب باختيار ان التعريف بالامور
الداخلة والخارجة والاظهر ان يقال الكلام في كل معرف مخصوص على حدة ولذا ذكر
الانتهاء الى الضروري قوله فاذا استحضرت ولوحظت قصدا هذا الجواب يتاتى في
المركب ايضا لكن عنه مندوحة واعلم ان التعريف بالمعاني البسيطة انما يتصور في التعريف
بالخارج او ببعض الاجزاء اذ المعنى البسيط المعرف لا يكون نفس المعرف والا لزم تعريف الشيء
بنفسه ولا تفصيل فيه ليمكن اعتبار المغايرة بالاجمال والتفصيل فليس هناك الا ان تكون الماهية غير ملحوظة قصدا
وتلاحظ قصدا وتسمية هذا القدر كسبا واعتبار معرف ومعرف مما لا يرضى به احد قوله لا يعلم التكليف
قطعا فيل عليه الكلام في العلم المفسر بالحد المختار كما يشير اليه قوله ولان العلم بوقوع التكليف فيه دانه
لم لا يكفي الظن او التقليد وايضا الضرورة لا يستلزم الحصول فيلزم ان لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف
عليه التكليف فان قلت اذا كان الموقوف عليه ضروريا يكفي للتكليف التنبيه قلت عدم الاصغاء محتمل قوله
والجواب ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا فان قلت قيد الاجماع مناف لقوله ولا على الثاني عندنا
لدلالته على عدم الاجتماع في الثاني قلت المراد ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا لا يخرج عن احد المذكورين
لان كلا منهما لا يجوز تكليفه اجماعا حتى ينافيه ما ذكر قوله فلو توقف وقوعه على العلم به لزم الدور
قد يدفع الدور بان مدعي الجاحظ ومتبعيه ان الموقوف عليه لوقوع التكليف هو التصديق بامكان
التكليف وهو لا يتوقف على الوقوع بل الامكان الذي ليس الوقوع شرط النبوته فلا دور وانت خبير بان سياق عبارة
الكتاب على هذا وان امكن حمله على حذف المضاف في قوله لا يعلم التكليف اي لا يعلم امكان التكليف الا انه لا يتم في قوله
لان من لا يعلم هذه الامور لا يعلم امكان التكليف لان العلم بامكان التكليف لا يتوقف على تحقق التصديق
بالامور المذكورة بالفعل وانما يتوقف عليه العلم بوقوع التكليف بالفعل فتدبر قوله ويبطله ما مر شهادة

ولك ان تقول ان ... يستلزم ... استناد العلم بمبادي التكليف على ذلك
وهذا لان ... عليه تكليف الغافل لان ... التكليف
اذ التعليل يصح التكليف عن كونه لتغافله ... الا ان يقال
العلم بمبادي التكليف الذي ادعى ضرورية ... ليس العلم
المفسر بالحد المختار

اشارة الى ان الكلام في التصديق بالامور
المذكورة كما دل عليه قوله
ما اعتقاده لازم
للمكلف

الوجدان قلت شهادة الوجدان وحديث الدور والتسلسل انما كان في النظري الذي يحتاج
الى النظر لا فيما يتناوله وغيره من التجربيات والحدسيات وغيرهما فالابطال بالشهادة ولزوم
الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظريا بالمعنى الذي يظهر من الاحتجاج ثم قلت لعل الجهمية
زعموا ان الكل نظري بالمعنى المذكور فيما سبق المقابل للضروري توهما منهم ان الضروري
ما لا يجد النفس الى الانفكاك عنه سبيلا وما من علم الا والنفس خالية عنه في ابتداء الفطرة
فيرد عليهم اولا بان مدعاهم اعني نظرية الكل بالمعنى المشهور يكذبه الوجدان وثانيا بان
دليلهم لا يفيد ذلك وقد يقال النزاع لفظي وان مرادهم بالضروري الذي نفوه ما لا يتوقف
على امر اصلا وبالنظري الذي اثبتوه ما يتوقف على شيء في الجملة فتأمل قوله في اثبات
العلوم الضرورية اي اثبات لانواعها ولا بد من هذا الاثبات لاحتياج بعض المطالب المعينة
الى بعض معين منها والبعض الآخر الى البعض الآخر فلا يكفي اثبات مطلقها بل يحتاج
الى اثبات اقسامها ليصح الاحتجاج في مط فلا يرد ان هذا قد علم فيما سبق حيث بين ان الكل
ليس بنظري على ان الاثبات يجوز ان يكون من المبادي وهو انما يحصل لدفع شبهة الخصم قوله والحدسيات
فيه ان ادراج الحدسيات في الحسيات التي للحس فيها مدخل محل بحث لان بعض الحدسيات بالنسبة الى بعض الاشخاص
نظري بالنسبة الى شخص آخر مع ان النظريات انما يحصل من مقدمات لا دخل للحس فيها وبالجملة من له قوة
قدسية يحصل له العلوم بالحدس مع انه لا دخل للحس في بعض العلوم قطعا والجواب اولا ان
الكلام في الضروريات العامة ولا حدس للعامة الا وللحس مدخل فيه مثل الحكم بان نور القمر مستفاد من
الشمس وثانيا ان ما ادخلناه في الحسيات من الحدسيات هو الذي للحس مدخل فيه والبعض الآخر مندرج
في البديهيات لانه في حكم الاوليات كالقضايا الفطرية القياس في ان العقل لا يحتاج الى نظر فتأمل
قوله اي الاوليات وجه التفسير ان البديهي بمعنى الضروري يعم الكل وكون فطرية القياس
في حكم الاولى بناء على ان الوسط لما لم يفارق تصور الطرفين فكأنه لا احتياج هناك
للعقل الا الى تصور الطرفين قوله واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك قال الاستاذ قدس سره
الكلام واضطرب ههنا وفي المقصد السادس من المرصد السادس في بيان الضروريات وذلك انه قال
المص ههنا كما هو المشهور ان الوجدانيات لعدم الاشتراك فيها لا يقوم حجة على الغير ثم حكم الشارح على غيرها
انها العمدة في العلوم لكونها حجة على الغير اما البديهيات فمطلق واما سائر الاقسام فاذا ثبت الاشتراك
في الاسباب ولقائل ان يقول فاذا ثبت الاشتراك في الوجدان لم لا يقوم حجة على

المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية

على الغير فان قلت الاشتراك في الوجدانيات مما لا يعلم قطعا قلت كذا في غيره سيما الحدس
واعلم ان هذا انما يرد على حمل الشارح كلام المتن عليه حيث فسر قوله لانها غير مشتركة
بقوله اي غير معلومة الاشتراك تعيينا فيفهم منه انه يجوز الاشتراك فيها ولذا قوله فان ذلك
الغير بما لم يجد من باطنه ما وجدناه واما اذا حملناه على الظاهر فقلنا الوجدان ما يجده
الانسان من نفسه لجوعه وعطشه واما ما يدركه من غيره مثل خوف وغضب فاما
بالاستدلال بالآثار واما من قبيل الوهميات فلا يرد والظاهر ان الحق هذا ولهذا صرح
الامام والمص بانها غير مشتركة ويقولون في التمثيل لعلمنا بخوفنا وغضبنا ثم قال
الشارح في ذلك المقصد اعلم ان العمدة من هذه المبادي الاوليات ثم القضايا الفطرية القياس
ثم المشاهدات ثم الوهميات واما التجربيات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت
حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها
فلا يمكن ان يقيم حاجتها على سبيل المناكرة هذا كلامه هناك وفيه ان ظاهره يقتضي
ان يكون الوجدانيات من العمدة وحجة مطلقا لاندراجها في المشاهدات وان يكون الحسيات
حجة على الاطلاق لعده اياها في مقابلة ما اشترط فيه الاشتراك في الاسباب لا دراجها
هناك من العمدة وصرح بانه لا يمكن اقناع الجاحد وبعض المحققين خص الحكم بعدم الحجة
على الغير بالتجربيات والحدسيات فدفع الاشتباه ورفع الاختلاف عن الكلام يفتقر الى تكلف
بعيد بلغ الى هنا كلام الاستاذ وسيجيء منا زيادة تفصيل المقام ان شاء الله تعالى
قوله باعتبار قبولهما معا يريد ان حصر الاحتمالات العقلية في الاربع بهذا الاعتبار لا مطلقا
لوجود احتمالات اخر باعتبار قبول احدهما مع كل الاجزاء مع بعضه قوله فالقدح
في الحسيات يؤول الى القدح في البديهيات يمكن ان يناقش فيه بان القدح في الحسيات بمعنى ان
الحس لا يفيد اليقين والقدح فيها بهذا المعنى لا يؤول الى القدح في البديهيات بجواز ان يكون
الاحساس بالجزئيات والحكم عليها بطريق الظن كافيا في الاستعداد في البديهيات
قوله اي في الاحكام الجارية على الجزئيات المحسوسة لا يخفى انه يحتمل احتمالان آخران
وهو ان يكون الحكم في القضية المهملة او الجزئية المصدرة بلفظ البعض والظاهر انهما لا يشاركان
الشق الاول في الفساد هنا والاولى ان لا يحمل الكليات والجزئيات على القضايا قوله لان
الحس لا يدرك ولان حكمه لما كان يغلط في الجزئيات كثيرا كما سنبينه فلو فرض ادراكه بجميع الجزئيات

حتى الافراد المتوهمة ايضا لم يكن حكمه في الكلي يقينا قوله فلا يمنع عند الرائي حجم النار
عن الهواء المستضي فالاقرب على هذا ان يحمل المثال المذكور من باب ظن ان الشبيه بالشيء
ذلك الشيء وان جاز عده من باب رؤية الصغير كبيرا ايضا كما لا يخفى قوله على هيئة مخروط
المخروط شكل لجسم يحيط به دائرة هي قاعدته وسطح مستدير يتضايق منها على التطابق الى نقطة هي راسه
فان قلت اذا كان المرئي مستديرا فظاهر ان المخروط مستدير واما اذا كان مضلعا فينبغي
ان يكون المخروط ايضا مضلعا بناء على ان قاعدته تنطبق على سطح المرئي قلت
لا يجب ان ينطبق قاعدته على سطح المرئي بل هي مشتملة على سطح المرئي وعلى
امور اخر غيره نعم المخروط الصغير الداخل في المخروط الاولي الحاصل من الخطوط الواصلة
الى السطح يكون تابعا لسطح المرئي ان كان مضلعا فمضلع وان كان مستديرا فمستدير قوله
بحسب صغر زاوية راس المخروط كلامه يدل صريحا على حدوث زاوية الرؤية عند الحدقة وهو
المشهور لكن لا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا يرى شيء واحد شيئين لانطباع
صورته في جليدتي العينين بل لا بد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس
المشترك لا بمعنى انتقالها اليها اذ لا يجوز انتقال العرض بل بمعنى ان انطباعها في الجليدية معد
لانطباع الصورة على الملتقى وانطباعها عليه معد لانطباعها على الحس المشترك كما ان مقابلة المبصر
للباصرة يوجب استعداد انطباع صورته على الجليدية ويوجب الصورة الى الملتقى قال في بيان
سبب رؤية الواحد كثيرا وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذات واحدة هي ملتقاها
لا ان زاوية الرؤية تحدث عند الملتقى كما ظن هذا بقي ههنا بحث وهو ان قوله وانه الاشياء
على القول الاظهر انما هي بخروج الشعاع اه يشعر بان سياق كلامه على مذهب الرياضيين وحدوث
الزاوية انما يناسب مذهب الطبيعيين اعني القول بالانطباع او لا يرى ان القائلين بخروج
الخطوط الشعاعية انما بنوا تفاوت الرؤية على ما زعموا من ان ما بين الخطوط من المرئي ليس مدركا
وكلما كان المرئي ابعد كان الانفراج فيما بين الخطوط اكبر فالمدرك من المرئي اقل فيرى لذلك
اصغر فان قلت ليس مراده خروج الشعاع حقيقة بل توهم ذلك اعانة على تصور مقدار الزاوية التي
يرتسم فيها صورة المرئي قلت لا يخفى على المنصف ان عبارته لا تساعد هذا المعنى فليتامل قوله
فالزاوية التي ضلعاها اقصر هذا انما يلزم اذا كان ضلعاها متساويين واما اذا لم يكونا متساويين
فيجوز ان تكون الزاوية متساوية او اصغر وان كان ضلعاها اقصر قوله وبعد ذلك سمح اثنا عشر فلا

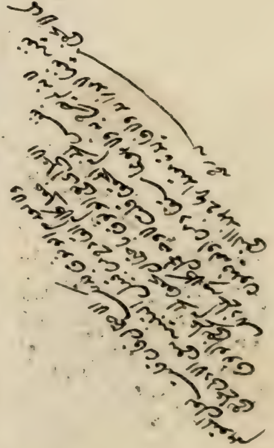
فلا نرى اصلا الطاس سياق كلامه ههنا ان انمحاء الاثر وانتفاء الرؤيه بالكلية عند انطباق
بعض الخطوط الشعاعية على بعض وانعدام الرؤيه بالكلية والمفهوم من كلامه في بحث الرؤية من
الالهيات ان انعدام الرؤيه لغاية ضيق الزاويه وكونها كالمعدومه قوله متلاقيان ثم
متباعدان يعني كهيئة الدال التي ظهر احد على ظهر الآخر هذا مذهب جالينوس وقيل التلاقي على سبيل
التقاطع الصليبي قوله من محاذاتين فلا يلتقي مؤداهما في الحس المشترك على موضع واحد بل
موقع احدهما غير موقع الآخر فيتادى المرئي الى موضعين منه فيرى اثنين وفيه بحث فانه اذا
كان قدامنا جسمين اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا
فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه في
تلك الحالة واحدا ونرى الابعد اثنين واذا عكسنا ينعكس القضية فلو كان سبب رؤية
الواحد اثنين ما ذكر يلزم في الصورة المذكورة ان يكون تركيب العصبتين باقيا حالة متزلا
معا وهذا غير معقول ولو بالنسبة الى شيئين قوله اي الذي يعرض الحول يكلفا اه فيلزم
يكون مغنيا عن حديث الغمز في القمر لان ذلك من صور الحول الجعلي وانت خبير بان المقصود
تكثير امثلة الغلط فلا خير في التعميم بعد ذكر صورة منه ولا في ان يحمل على غيره من الصور قوله
ذلك لاعتماده بالوقوف على الصواب فيه بحث مشهور وهو ان الاعتماد بالوقوف على الصواب
لا يدل على انه نرى الواحد واحدا فربما يراه اثنين لكن باعتماده المذكور يجزم بان ما يراه
اثنين واحد وقد يجاب بان الادراكات يتوقف على التفات النفس فاذا
رئي الواحد اثنين وعلم ان الواقع ليس كذلك يعرض عن احدى الصورتين ولا يلتفت
اليها فلا يحصل له ادراك الواحد اثنين فلا يتجه ان سبب الغلط موجود فكيف لا يغلط
ويؤيده ما قيل ان ما يقع عليه شعاع البصر قريب من نصف كرة العالم وعند الالتفات
الى نقطة لا تدرك الا تلك النقطة وانت خبير بان اعتقاد ان الواقع ليس كذلك متحقق في الاول
الجعلي ايضا بل موقعه اظهر فينبغي ان يرى الواحد اثنين وتحقيق مراد الشارح عندي ان الاصول
الفطري ربما تحرك العصبتين من الوضع الخلقي بالنسبة اليه فيجد الوضع الخلقي بالنسبة الى نوعه
اذ يحرف المنحرف قد يؤدي الى الاستقامة فمعنى كلامه ان الاحوال الفطري لما كان واقعا
على خطاء علمه بمقتضى حسه حال كونه على الوضع الطبيعي بالنسبة الى شخصه بحرف العصبتين
طالبا لادراكه بوجه آخر مغاير لما ادركه ولا يجد الاستقامه وهذا الوجدان صار ملكه

له لاعيننا دنه بالوقوف على الصواب وكيفية الاثر انه اذا نظر الى شيء بغير وضعه
في النظر فمنهم من هو كانه ينظر بمؤخر عينيه ومنهم من ينظر بوجه اخر على حسب وضع اله الابصار
وبه يظهر ان قلما في عبارة الشارح الشرح ليس للنفي الصرف وان كان قد يستعمل لذلك
كما صرح به ابو علي الفسوي فيما نقله دمي وان غفل عنه الناظرون قوله ثم الى
الخيالي هذا مما لا مدخل له في اصل المقصود وانما المراد من ذكره بيان اوليته التادي الى
الحس المشترك بالنسبة الى التادي الى الخيال لا الحس الظاهر قوله من باب اشتباه
الشيء بمثله كان القائل بهذا اراد الاعتراض على المص بانه كان ينبغي ان يذكر هذه الصورة
في الوجه الثاني من وجوه اغلاط الحس ويمكن ان يقال انما لم يذكرها لانه لا مثلية في نفس
الامر لاختلاف الحقيقة واما اطلاق المعدوم فلان لان الماء معدوم في نفس الامر
وان يوجد شيء يتراءى للبصر قوله اما سباع الفرق بين الصورتين ان في الاولى
يرى ما يرى في مكان غير مكان الاول وفي الثانية يرى في مكان الاول قوله ويقع الشعاع
في جزء آخر اي غير ملاق للجزء الاول والا لم يقع بين الجزئين المذكورين قطرة وانما لم يصرح
بذلك لظهوره ان رؤية حركة القمر لا تكون الا في هذه الصورة قوله على عكس ما ذكر يعني انه ينعكس
الى راس الشجر من موضع ابعد من الرائي والى ما تحت راسه من موضع اقرب منه وينبغي
ان يعلم ان القرب والبعد انما هو بالنسبة الى قدم الرائي لا عينه فانك اذا حدبت ظهرك
وقربت عينك من الماء فلا شك ان الموضع الذي ينعكس منه الشعاع الى راس الشجر الذي في
جانبك فلا يكون اقرب الى عينك وهو ظاهر بالتخيل قوله من خط يستقيم مساو لطولي الوجه
فيه اعتراض قوي مشهور وهو ان الحكم بمساواة الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بل
ليس الانعكاس الا من خط اقصر من طول الوجه وذلك لان الخطوط الشعاعية التي تخرج من
الحدقة غير السهم اذا وصلت الى سطح المرآة لا تكون قائمة عليها كما يشهد به التخيل الصحيح وان كان
مبرهنا عليه في موضعه والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة انما تنعكس الى ما يقابلها
بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة ايضا فيلزم ان يكون الخط المنعكس من طرف
الخط المساوي لطول الوجه واصلا الى خارج من الوجه ومن قال يكون الخطوط الشعاعية
الخارجة من العينين قائمة على سطح المرآة وينعكس على انفسها من خط مستقيم مساو لطول الوجه
فقد سهى لان تلك الخطوط لو انعكست على انفسها لم تكن واصلة الا الى الحدقة فيلزم ان لا يرى غيرها

غيرها وانضافات تلك الخطوط غير السهم ليست قائمة على سطح المرآة بل مائلة الى احد اطرافها فلا تكون
منعكسة على انفسها بل المنعكس على نفسه انما هي الخطوط القائمة على المرآة بحيث لا يكون فيه ميل
الى جانب اصلا نعم الشمس اذا كانت قريبة من الافق جدا ودخل شعاعها من كوة البيت ووقع
على صقيل في جدار مقابل للكوة تكون قائما على سطح الصقيل وينعكس تلك الخطوط
الشعاعية الخارجة من الشمس الواقعة من الكوة على صقيل انفسها لان تلك الخطوط متوازية
يخرجها سطح مساو للكوة فيكون تلك الخطوط كلها قائمة عليها وينعكس على انفسها بخلاف
الخطوط الخارجة عن الحدقة الى المرآة فان مخرج الخطوط فيها سطح صغير جدا الاقرب من سطح المرآة
فكيف التساوي فلا تكون الخطوط الخارجة منها غير السهم قائمة على سطح المرآة وموازية للسهم فلا تكون
منعكسة على انفسها وقد يجاب عن الاعتراض بانا ليس المراد بمساواة ذلك الخط لطول الوجه الا
مساواته اياه في تحديده مواقع الخطوط الشعاعية وفيه بحث لان عرضها اذا كان محاذيا لطول
الوجه يصدق ان نهايات الاشعة المنعكسة الى طول الوجه ينعكس من خط مستقيم مساو لطول
الوجه بالمعنى المذكور فينبغي ان يرى طول الوجه بحاله على ما يقتضيه سياق كلامه وقيل في الجواب
المراد بالمساواة المساواة الحسية فان الحس يشهد بان الصورة المشاهدة بالمرآة منطبقة منها
ومساوية للوضع الذي انعكس منه الشعاع البصري اليها وان كان شهادته مردودة عند العقل
بما سبق لكن في نهاية كل ما ذكر في جر الجوابين في رؤية طول الوجه على ما هو عليه في نفس الامر
على بعد دون آخر كما يتبادر من كلامه نظر فليتأمل **قوله** من خط بعضه مستقيم اي مستقيم
والمقصود انه قريب من الاستقامة لان فيه الانحناء بطريق الاستدارة في الجملة لا انه مستقيم
حقيقة وقد يقال مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحن جان في صورة البارز ووصفه
مستقيم طوله وخطوط مستديرة عرضية وخطوط منحنية لا على الاستدارة التامة فتأمل **قوله**
يرى في نومه فان قلت لا رؤية ههنا حقيقة حتى يترتب عليها غلط الحس قلت ليس مراد
المستدل ان الغلط فيما يرى في النوم غلط في رؤية الحس نفسها بل ان الجرم في الحالين واحد
لا يجد فيه تفاوتا فلما ظهر الخطأ في الجرم الواقع في المنام احتمل الجرم الواقع في اليقظة
ان يكون خطأ ايضا ونظيره ما سيأتي من الاستدلال على عدم الوثوق بالبديهيات
باحتمال النقيض في العاديات فليفهم **قوله** لا يقال ذلك الاعتراض وان خص بعضه
النائم والمبرسم لكنه عام الورود بان يقال كل غلط بسبب لا يوجد في غير صورة الغلط

النوم عبارة عن رجوع الحرارة الغريزية الى الباطن
طلبا للانضاج والهضم فلذلك يتبعها الروح النفساني
ويوافقهم ذلك الفعل ويحصل الراحة والسكون لان
الحيوان اذا اشتغل بالاعمال [illegible] احتاج الى الاستراحة [illegible] عن ذلك
الاعمال [illegible] الى [illegible] كما شهد به
[illegible] التجربة

والجواب الجواب **قوله** فكذا البديهي سعي الحق قلنا هذا انما يتم اذا لم تتفاوت البداهة
والحق انها تتفاوت بحسب تصورات الاطراف كما اعترفوا به ففي الحسيات لما كان تصور الطرفين
بمعونة الحس وهو مبهم فتر بداهة العقل على الجزم بحقيقته بل يجوز ان يكون فيه سبب خفي
كما في بياض الثلج مثلا بخلاف البديهي العقلي نحو الاربعة زوج فان العقل لا يجد فيه احتمالا للغلط
قوله الرابع انا نرى الثلج في غاية البياض فيه بحث لانه من اشتباه الضوء المنعكس باللون
والا فهما مبصران بالذات فظاهر من قبيل السراب وقد عد في الوجه الاول الا ان يقال
فرق بين الوجهين بان الاول دال على غلط يعرفه الغالط حالة الغلط بخلاف الرابع فانه لا يعرف
الغالط فيه الغلط الا بعد التامل والامعان ولهذا لا يعرفه العوام وبهذا الاعتبار افراز الرابع
عن الاول واما قوله قطعها محسوسة وليست بمحسوسة فباعتبار ان اللون محسوسا فيما ذكر من
الصور مع ان الغالط يظن ان فيه لونا محسوسا فلا محذور فيه ايضا فتامل **قوله** مشروط عندهم
بالتفاعل قيل هذا بناء على المشهور والا فمنهم من ذهب الى ان التجاوز بين الاجزاء المتصغرة
جدا وتماسها على اوضاع معينة معد لانخلاع كيفيتها المتضادة وحصول كيفية متوسطة من المبداء
من غير تفاعل منها **قوله** اذ ليس ههنا اجزاء متصغرة واما في الزجاج المرقوق ففيه تلك
ولهذا قيل انما يرى فيها بعد الدق الهواء ويحصل لها مزاج اخر الصلابة غير ما فيه من التفاعل **قوله**
ان لا يجزم العقل بمجرده فان قلت الجزم ببياض الثلج مما لا يسمع انكاره قلت الحق ان الحكم
بياضه ظن قوي لا يخطر معه نقيضه بالبال لا جزم **قوله** فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد وقد
اشرنا الى احتمال غلطه في الكلي اكن عنه مندوحة بما ذكر فلذا لم نذكره **قوله** قالوا هي اضعف
من الحسيات فان قلت افعل التفضيل يدل على قولهم بضعف الحسيات مع انهم قائلون بقطعيتها قطعا
ولا يجوز التجريد عن المعنى التفضيلي لمكان الاقتران بمن قلت قد حققت في حاشية المطول ان
افعل التفضيل قد يقصد به ان صاحبه متباعد عن الغير في اصل الفعل من ابدا الى كماله فيه لا بمعنى
تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة في اصل الفعل وانه المعنى الاوضح في افعل في صفاته تعالى
نحو الله اكبر وامثاله فالمعنى ههنا البديهيات متباعدة في الضعف عن الحسيات متزايدة فيه الى كماله
قوله عن الادراكات كلها لا شك في الخلو بالنسبة الى الادراكات الانطباعية واما بالنسبة
الى العلم الحضوري فلا خلو لان علم النفس بذاتها عين ذاتها عندهم ولا يعقل خلو النفس عن نفسه
قوله تنبيه بمشاركات بينها ومباينات اعترض عليه بان الامور المشتركة بين تلك الصور



فالتنبيه للمشاركات هو التنبيه لتلك الصور وانتزاعها لا مغايرة لها ومقدم على انتزاعها كما هو
الظاهر من العبارة والموافق لما ذكره في حواشيه على المطالع واجيب بان المراد من
التنبيه للمشاركات هو الحالة الاجمالية المتعلقة بالامور في بدء الاحساسات وملاحظة
المشاركة للصور الاجمالية والمباينة كذلك من غير تلخيص الامر المشترك والمباين وانتزاع
الصور هو تلخيص المعنى الجنسي او الفصلي او غيرهما بحيث يصدق على غير الاحساس بهذا
الاحساس ايضا **قوله** ولا الحكم باختلافها في الماهية فان قلت يجوز حصول ذلك الحكم
بطريق آخر غير الاحساس كالتقليد والتواتر وكذا الكلام في قوله ولا الحكم بمخالفتها لسائر
الذات قلت المدعى ان من فقدها فقد علما متعلقا بذلك الحس والعلم المتعلق بالحس
فيما نحن فيه هو الحكم الضروري اليقيني وذا ليس بموجود في صورة التقليد واما تجويز
حصول الحكم باختلافها من التواتر كما ظن ففيه ان المتواتر يجب ان يستند الى المشاهدة
والماهية غير مشاهدة فلا وجه لتجويز حصول الحكم باختلاف الالوان في الماهية بالتواتر
فليفهم **قوله** واعترض عليه والجواب بان مرادهم من الفرع السبق بحسب الذات
والوجود لا غير ولا شك ان الاحساس اقوى من التعقل بهذا المعنى تعسفا لا يفهم من العبارة
هذا وفي جعل الاستعداد شرطا لحصول الكمال كلام ستطلع عليه في بحث العلة والمعلول
قوله الاشياء المساوية في الكمية شيء واحد متساوية فيلزم مسافة الحركة السريعة
والبطيئة الواقعتين في زمان واحد غير متساوية مع انهما متساويان في الكمية لشيء
واحد اعني زمانهما والجواب منع مساواتهما لزمان الحركتين في الكمية سواء اعتبر المسافة
جوهرا او عرضا اذ لا امتناع للمساواة العددية بحسب الاجزاء لعدمها ولا للمساواة المقدارية
لعدم المجانسة بين المسافة والزمان اما اذا جعلت المسافة جوهرا فظ واما اذا جعلت
المسافة عرضا فلانها مقدار قار بخلاف الزمان نعم هما متطابقان للزمان بمعنى انه
اذا افترض جزء من الزمان افترض جزء من المسافة ولو جعل هذا معنى المساواة لم
يمنع كون المسافتين المذكورتين متساويين ايضا بمعنى انه اذا افترض جزء احدهما
افترض جزء من الآخر وان تفاوت الاجزاء المفروضة في كل مرتبة بحسب المقدار **قوله**
فحققها الكمية واحدة لما وانها لذلك الشيء في هذا التعليل شائبة المصادرة اذ المراد
بوحدة الحقيقة الكمية المساواة في الكمية والكلام في بيان استلزام مساواة الاشياء

ولك ان تقرر السؤال بعبارة اخرى وهي ان الحركة السريعة والبطيئة الواقعتين في مسافة معينة وزمان تلك المسافة منطبقتان على [illegible] مع انهما ليستا متساويتين في المقدار لان مقدارهما الزمان وزمان البطيئة اكثر وجوابه ايضا ظاهر مما ذكرناه وقد يجاب بان للحركة كميتان احديهما باعتبار مسافتها والاخرى باعتبار زمانها والحركتان المذكورتان متساويتان باعتبار الكمية التي باعتبار زمانهما كما انهما متساويتان للمسافة وغير [illegible] فليتأمل منه

لشيء في الكمية تساويها تأمل قوله بخرج اكثر مباحث الكم المتصل اراد بمباحث الكم المتصل
مباحث الهندسة الباحثة عن المقدار القار وبمباحث الكم المنفصل مباحث الحسابات
الباحثة عن العدد فظهر وجه ايراد مباحث الزمان مقابلا لمباحث الكم المتصل مع
ان الزمان من الكم المتصل لكن غير قار بقي الكلام في ايراد مباحث الجسم مقابلا لها
مع ان الظاهر ان المراد به الجسم التعليمي وهو مقدار قار ولك ان تقول المراد بمباحث الكم
المتصل مباحثه الكلية فظهر وجه المقابلة في كليهما لان المراد مباحث خصوصيتهما
لكن بقي الكلام في عدم التعرض لمباحث خصوصيتي الخط والسطح قوله فالجسم
الاخير معتبر وجوده اي الجسم الاخير من ذينك الجسمين الكائنين في مكانين قوله الاولى
وجه الاولوية ان عدم التميز في نفس الامر لانه موجود بوجود واحد وتشخص واحد
بخلاف الجسمين الموجودين المتشخصين وعدم التميز عند الناظر غير مفيد كيف وهو انما
يفيد احتمال اجتماع النفي والاثبات لا اجتماعهما بالفعل وانما قال قيل لان مراد
المص بعدم التميز انه يكون بحسب الامر جسمين فينتفي المناقشة في العبارة وقيل
وجه الاولوية خلوه عما لا حاجة اليه من ضم حديث الجسمين واعتبار اجتماع النفي والاثبات
فيه قوله كان الواحد اثنين ان قلت فلا نم ذلك فانه موقوف على عدم جواز كون
الشيء الواحد في مكانين وهو اول المسئلة قلت لا يخفى ان الملازمة ضرورية قوله وليس
يلزم قيل وان لم يلزم كونها نظرية لكن ينافي هذا التوقف بداهتها بمعنى اوليتها لان الاولي
هو الذي يحصل بمجرد الالتفات وتصور الطرفين من غير توقف على شيء آخر والحاصل
انه يلزم من توقفها على تلك الحجج كونها من القضايا الفطرية القياس وقد يقال بعد تسليم
ادعاء الاولية فيها ان المراد عدم توقفه على قياس ملحض كما في تلك القضايا فتأمل
قوله بقي ههنا شيء آخر قد يجاب بان هذه الاستدلالات ابين من الدعوى لكن تلخيص
العبارة فيها يحتاج الى تأمل فليتأمل قوله واما الثاني اعني كونه غير يقيني فلوجوه اربعة
عدم اليقينية اعم من بقاء اصل التصديق فلا خفى في دلالة الوجوه الاربعة على عدم حصول اصل العلم مع
ان المدعي عدم اليقينية وهذا ظ لكن سياق كلام المستدل الى ههنا يشير انه معترف بالتحقق
بل البداهة وهذا الكلام يدل على انه لا يمكن التحقق فضلا عن البداهة والتدافع بينهما ظ
قوله يتوقف على تصور المعدوم هذا ظاهر اذا اخذ لا يكون معدولة واما اذا اخذ سالبة

سالبة كما هو الظاهر لانها مناط صحة الحصر العقلي فلان التصديق انما يتوقف على التصورات
الثلث لا الاربع ولا تعدد ان يعتبر موجبة سالبة المحمول لما ان الحصر ليس الا بملاحظة مساواتها
للسالبة فلا يكون حصرا عقليا كما سيجئ في بحث الوجود قوله وايضا ان كان المعدوم متصورا
للخصم ان يقول بطريق الالزام وان تم فهو المرام وان تصور يلزم ثبوته وهو صحيح فتأمل قوله
عن المنع الذي سنذكره وهو قوله والجواب ان المتصور اه وذلك ان نقول لو سلم
تحقق التعارض فلا تم ان مقدمات الحجتين بديهية قوله كان له حقيقة قال سيف الدين
الابهري فيه نظر لان اللاحقيقة متميزة عن الحقيقة واللاهوية متميزة عن الهوية مع انه ليس لهما
حقيقة وهوية ورد بان اللاحقيقة حقيقة نوعية مغايرة للحقايق النوعية الصادق على كلها اسم
الحقيقة ولها افراد اعتبارية هي سلوب الحقائق ولا استحالة فيه قوله والا لم يكن لذلك
الشئ مقابل لان مقابل الشئ اما رفعه كالعدم للوجود او ملزوم رفعه كالوجود للعدم وعلى
كل تقدير يلزم من عدم امكان رفعها عدم تحقق المقابل قوله اما نفسه فلا تعدد حمله
قد يمنع ذلك بان النسبة بين الشئ ونفسه اشتقاقا مما تعقد ولهذا يحتاج الى البيان بأن يصير
مبحثا للعقلاء يتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء
حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وكذا بعض الحكماء واكثر الحكماء الى انه
من المعقولات الثانية نعم حمل الشئ على نفسه بالمواطاة لا تعقد لكن كلامنا في حمل الوجود
على السواد اشتقاقا والحق ان الوجود اذا كان نفس السواد يكون معنى قولنا السواد
موجود هذا الذات هذا الذات والمشار اليه واحد وعدم الفائدة في هذا الحمل على تقدير صحته
بديهي والمنازع مكابر والنزاع في وجود الوجود انما هو في اتصاف الوجود المطلق بوجود
خاص مغاير له اما الاتصاف بمطلقه في ضمنه فاعتباري قوله وقد يقال الحق يلزم قيل
يمكن ان يقال المراد بظهور التفاوت اتفاق القائلين عليه سواء كان ببداهة العقل او لم يكن
قوله واما غيره لم يذكر الجزئية وفسادها لان هذا الترديد جار في الاشياء البسيطة ولا
احتمال للجزئية فيها على انه يجوز ان يريد بالنفس ما لا يكون غيره فيندرج الجزئية في النفسية
ويلائمه التعليل اذ لا فائدة في قولنا الحيوان الناطق حيوان الا انه انما يظهر عند تصور السواد
بالكنه فتأمل قوله بل كان موجودا اشارة الى ان ترتب عود الكلام على نفي المعدومية
باعتبار استلزامه للموجودية لان السواد مثلا من الذات ولم يقل احد بالحالية

فيها **قوله** او سائر الوجودات فيه بحث لجواز ان يكون ذلك الشي موجودا بوجود
آخر هو عينه فلا يكون محمولا عليه فان المحمول هو الوجود المطلق واما الوجود الخاص الذي هو
جزئي حقيقي فلا يحمل على الحقيقة كما سبق **قوله** لوجد ذلك الشي مرتين فيه بحث
لان الواجب تعالى موجود بوجودين خاص هو عينه عندهم ومطلق زائد والاستحالة انما يلزم
اذا ثبت وجود ذلك الشي بوجودين خاصين واما اذا كان المحمول مطلقا والآخر خاصا فلا فتامل
قوله اجتمع النقيضان فان قلت اذا كان موجودا يلزم اجتماع المثلين فلم جوز هذا
قلت التجويز في نفس الامر ممنوع وانما المقصود الالزام ولو سلم فلزوم اجتماع المثلين ممنوع لجواز ان
يكون موجودا بوجود هو نفسه لا بوجود زائد ولو سلم فقد جوز المعتزلة ذلك بخلاف اجتماع النقيضين
فليس ذلك في رتبة الاستحالة **قوله** اذ لم يكن موجودا او لا معدوما لا يخفى ان فيه ايضا اجتماع
النقيضين لان الوجود اذا لم يكن موجودا صدق سلب الوجود فاجتمع ثبوته وسلبه سواء
قيل بالواسطة او بالعدم بل اطلاق النقيض على العدم على القول بالحال باعتبار استلزامه لذلك
السلب وانما لم يتعرض له لحصول الغنية بدونه **قوله** وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين اذا
جعل دليل بطلان الغير به هذا انتقض الدليل بالقضايا الحملية التي قالوا بصحتها كما لا يخفى
قوله واما غيره فقد سبق منا الاشارة الى وجه عدم تعرضه باحتمال الجزئية وفسادها **قوله**
فان قيل لا نمنع التسلسل في الامور الذهنية نقل عنه انه قال ولقائل ان يقول ما يقال من ان التسلسل في
الامور الاعتبارية جائز حق فيما اذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لانقطاعه
بانقطاع الاعتبار اذ لا سبيل للعقل الى ان يعتبر ما لا نهاية له فلا تسلسل في مثل هذا الموضع
اما اذا كانت صحة الحكم موقوفة على تعقلات ما لا نهاية له كما في قولنا السواد موجود كان
هذا الحكم باطلا بلا شبهة سواء كانت تلك الامور المعقولة اعتبارية او خارجية لتوقفه
على تعقلات ما لا يتناهى وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا ههنا الى
اعتبار الموصوفية فيقع الترديد المذكور في الموصوفية بانها عين السواد فلا يكون مفيدا
لكونه حمل الشي على نفسه او غيره فيكون حكما بوحدة الاثنين فيحتاج الى موصوفية ثانية
وثالثة ورابعة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود باطلا قطعا هذا والظاهر عندي ان
بطلان القول المذكور اعني قولنا السواد موجود على تقدير احتياجه الى تعقلات ما لا يتناهى
حق بلا مرية مطلقا اما عند الفلاسفة فلان منهم يشترطون الترتيب في جريان البرهان

اللهم الا ان يكفي الشعور الاجمالي وفيه ما فيه فليتأمل

ولا ترتب بين تلك الامور بحسب الخارج وهو ظ واما الترتيب بحسب الذهن فيتوقف على
تصورها مفصلة والنفس قد لا تقدر عليه باعترافهم واما عند المتكلمين فلانهم استدلوا
على اعتبار الاعراض النسبية بانها لو وجدت لاتصف بمحالها فلا نسبة الها بالمحله
ويعود الكلام فيها فيلزم التس في الامور الموجودة وانت خبير بان هذا التس ليس
باعتبارية فرضية بل جميعه متصفة بمحالها في نفس الامر فلمحالها اتصاف نسبة بالمحله
في نفس الامر ويعود الكلام فيها فيتس لكنهم لا يمنعونه وايضا فهم قائلون بعدم تناهي
تعلقات علم الله تع بالفعل ولا يبالون بلزوم التس في التعلقات مع انهم لا يشترطون
الترتب في بطلانه الى غير ذلك من المواضع ويؤيده اتفاق الفريقين على اشتراط الوجود
في جريان البرهان التطبيق انما اختلافهم في اشتراط الاجتماع في الوجود والترتب وجريان
غير ذلك البرهان او غيره من براهين ابطال التس في كل المواد مطلقا ظ ثم ما ذكره من
ان العقل لا يمكنه ان يعتبر ما لا نهاية له بل لا بد ان ينقطع اعتباره في مرتبة من المراتب التي لا تقف
عند حد فلا يتحقق التس في نفس الامر كلام ذكره الشارح في حواشي المطالع ايضا وهو محل
بحث واشكال لان النفس ابدية بالاتفاق فلم لا يمكن لها اعتبار امور غير متناهية في ازمنة
مستقبلة غير متناهية فان قلت للاعتبارات المتحققة متناهية اذ يمكن بعدها اعتبار آخر
قلت هذا الوهم من خطاء حيث لا يلاحظ غير المتناهي كما هو والا لا تعقل بعد غير المتناهي
في الازمنة المستقبلة الغير المتناهية شيء فتامل قوله لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين
فيه ان اراد استحالة قيام النسبة نفسها فم ولا نعتقد وان اراد استحالة قيام صورتها فم اذ
لا فساد فيه كما في قيام صورة الجوهر بالذهن وهذا قريب مما نقله الشارح بقوله وقد
يقال الخ قوله لا الخارج فانه اخص منها فيه بحث لان نفس الامر وان كان اعم
من الخارج الا ان الحكم المذكور ههنا هو ان السواد موصوف بالوجود في الخارج على ان
في الخارج متعلق بالموصوف لا بالموجود كما يدل قوله وايضا اذا صدق ان هذا موصوف
بكذا في الخارج الخ ولا يخفى ان صدقه انما هو بمطابقته للخارج فالجواب الحق هو الذي ذكره
بقوله وايضا فتدبر قوله فنفيه عنه يناقض قال الابهري لقائل ان يقول انما يلزم التناقض
ان لو اتحد زمان الايجاب والسلب وهو مم وضعفه غير خفي للفطن نعم يمكن ان يجاب
بان المراد بنفي وجود السواد عند من يقول بان وجوده عينه نفي نفس السواد

ولا يعتبر ان يتوقف تصور تلك الامور على ... الا ...

والتس للاستاع وقوع الحكم بالسلب اتفاقا ... في الخارج اي ثبوت ... بالثبوت في الخارج ...

ولا يقدح في هذا كون الموصوفية من الاعتبارات العقلية لان المطابقة للخارج انما يقتضي الاتصاف لكن ... وذا يقتضي وجود الموصوف فيه لا وجود الصفة

لا اثبات النفي له فلا يلزم التناقض قوله ولم يحكم على السواد اى لم يحكم به حتى
يقال يلزم الكذب وهو منفي الاولية وقد يقال يلزم من هذا ان لا يصدق الجزء الاخير
من المنفصلة وهو بط قطعا فتامل قوله راجعة الى نفي الوجود عن السواد فيه بحث
لان الظاهر ان نفي الوجود عن السواد بمعنى الحكم بالسلب فلا نم انه يتوقف على
تصوره وقد اشرنا اليه فيما سبق ايضا قوله وما ذكرناه هو المذكور في المحصل وهو
المناسب لقول المص ايضا وليس في الذهن لما مر اذ لو رجعت الضماير الى نفس النفي
لا تجه ان يقال المذكور فيما سبق بطلان القول بثبوت الوجود في الذهن لما سلب عنه
الوجود المطلق بقوله ولا يكون اعني الموضوع في القضية المذكورة واما ثبوت الوجود الذهني
لنفس النفي المتعلق بالوجود المطلق فلم يبين فيما سبق بطلانه فلا يناسب التعليل بقوله
لما مر فتامل قوله قال في المحصل قيل المقصود من نقل كلام المحصل دفع ما ذكر من
الجوابين بقوله وجوابه وقد يجاب والشرح لان محصل الجوابين ان بطلان ان
بطلان احد الشقين لا ينافي الترديد بينه وبين غيره بل انما ينافي تعينه والمذكور في
المحصل مبني على بطلان الشقين جميعا فالمقصود من نقل كلامه بيان نتيجة كلام المص والاظهار
لمقصوده قوله لان الجزء الثبوتي منه لا يعقل يرد عليه ان هذا الكلام منات في
في الحملية ايضا كقولنا النار حارة مع انهم يقولون بها بعض دليلهم بها قوله
وهذا غير منها موصوفية قال الابهري لقائل ان يقول لا نم ان الحمل هنا يقتضي الموصوفية
والا انتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان الى ها لا يحصى والجواب ان المذكور
نقض اجمالي لا يسمع لان المعلل يمنع صحة صورة النقض بما لا يخفى فان قلت للحاكم
بمغايرة مفهوم الاسود للجسم حاكم بمغايرة مفهوم الموصوفية له فيحتاج الى موصوفية اخرى
ويتسلسل فلم لم يتعرض له قلت كما سبق الاشارة الى هذا المحذور ولم يتعرض ههنا
واشار الى محذور اخر على ان تعيين المغايرة في المثال المذكور باعتبار ان الغرض
فيه ان يكون الترديد بين ثبوت الشيء الغير وسلبه عنه لا بين ثبوته وانتفائه في
نفسه فلهذا لم يتعرض لاحتمال العدمية وهذا الاعتبار غير متحقق بالنظر الى الموصوفية فالوجه
ح هو الترديد بين العينية والغيرية وسياق الكلام واما جواب الابهري عما لزم
من شق الغيرية بانا لا نم ان الموصوفية اذا كانت مغايرة لاحد المنتسبين يكون

يكون بينهما موصوفية اخرى وليس وانما يلزم ذلك ان لو كانت محمولة عليه وهو مم

فظ الاندفاع لان المراد مغايرة مفهوم الموصوفية الذى اعتبر محمولا فى المآل ولا شك

انه اذا كان مغايرا للموضوع كان معنى قولنا الجسم موصوف بالسواد ان الجسم موصوف

بالموصوف بالسواد والكلام فى الموصوف الثانى كالكلام فى الاول وهلم جرا فتسلسل قطعا

لان الذى يلزم حمله بالمواطاة هو مفهوم الموصوف بالسواد ولعتبار الموصوفية

انما يلزم فى هذا الحمل لما لا يخفى قوله لصدقهما على المعدوم فيه ان الصدق على المعدوم

لا يستلزم العدمية لان المراد بعدمية اللاموصوفية ان افرادها الصادقة هى عليها اعنى

اللاموصوفيات معدومة وهذا انما يثبت لو ثبت صدقهما دائما على المعدوم بان يكون

جميع الافراد الصادقة هى عليها معدومة وليس المراد ان تلك الطبيعة نفسها عدمية

فى الجملة حتى يثبت بعدمية فرد من موصوفها وايضا عدمية صورة النفى مبنية على

وجودية مدخول حرف النفى فالاستدلال على وجوديته بعدميتها دور اللهم الا

ان يمنع عدم كفاية عدمية الطبيعة نفسها فى الاستدلال على عدم امكان اعتبار الموصوفية

بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا حتى يثبت ان لا يكون للجزء الثبوتى معنى صحيح وعدم

كفاية جزئية حرف السلب فى استلزام عدمية الطبيعة فى الجملة حتى يلزم الدور ولا

وجوديه ان قلت لا يجتمع ثبوتية الموصوفية وعدم وجوديتها قلت لا نم بل هو هنا اول المسئلة

قوله ولا يتعقلان دونها وهو ظ البطلان انما يظهر البطلان اذا ثبت تعقل شئ من

الموصوفات والصفات بالكنه وثبوت تعقل شئ من الماهيات بالكنه مم قوله فلها موصوفية

فان قلت اتصافهما بالموصوفية بها ثابت على تقدير عدميتها ايضا اذ لا شك فى عدم

لو ازم نفس الموصوف والصفة ولا فى اتصاف الموجودات بالعدميات فى نفس الامر فلم

لم يتعرض له على تقدير عدميتها قلت لانه قد لا نم ح بطلان التسلسل كما اشار اليه المص

فيما سبق فتامل قوله الواسطة ثابتة بينهما لا يذهب عليك ان الحكم بثبوت الواسطة

والاستدلال عليه بدليلين لما هو الظ لغو اذ يكفى ان يقال اثبت البعض الواسطة

ونفاها الاكثرون الخ قوله واذا اثبتها قوم بلغوا الخ الظ انه معطوف على

قوله لما سيأتى فاذن هو دليل آخر على ثبوت الواسطة فلذا رد عليه بان كثرة القائلين

فى العقليات لا يكون حجة قال فى شرح المقاصد وما ذكر فى المواقف من ان القائلين بها

بلغوا فى الكثرة حدا يوم للحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة و ذلك عند الاخبار
عن المحسوس فى المعقول يكون شبهة لا اقل قوله بل ولا يفيد اللازم الظاهر بما
ذكر عدم الوثوق بهذا البديهى المخصوص فلذا لم يرجع ضميره الى مطلق البديهى واحتاج
الى هذا الترقى قوله وقع هناك مجهولا سياق الجواب مبنى على ان لا يكون
معدوله وقد سبق الكلام فيه قوله على انه تركيب تعددى وتكلفه الغرض والاعتبار
فلا يلزم ثبوت ذات فى نفس الامر لان ما حصل من ان النسبة العددية مشعرة بالخبرية وان
الاخبار بعد العلم بها اوصاف كما ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار يمنعناه ان فرضنا فرضا
والا فلا قوله والا اقتضى مفهوم المعدوم فيما عليه قولنا ذات ما ثبت له
العدم فى نفس الامر ان احد موجبه سالبة المحمول لا تقتضى وجود ذات فى نفس الامر وهذا
انما يرد اذا جعل هذا الاقتضاء دليلا على ان مفهوم المعدوم تركيب تعددى وليس كذلك
بل معلوم من قواعد اللغة ان النسبة المأخوذة فى مفهوم المشتقات تعددية وليس المقصود
من قوله لان ثمه ذاتا اه الا بيان ان المحذور من تصور المعدوم انما يلزم على هذا التقدير
وهو ان يكون مفهوم المعدوم ان فى نفس الامر ذاتا ثبت له هذا المفهوم العدمى او سلبه
انتفاء مفهوم الوجود عنه فتأمل قوله ولا استحالة فيه فيه بحث لان مفهوم المعدوم
المطلق اذا لزم تميزه وثبوته فى نفسه ولا شك فى ثبوته لذاته عاد المحذور المذكور
وهو ثبوت المعدوم المطلق لان ثبوته انما يكون ح كان لزم من اتصافه بامر ثبوتى هو التميز و
وقد لزم اتصافه بامر ثبوتى آخر وكذا الكلام اذا جعل جوابا عن الوجه الثانى والجواب
ان اتصاف ذات المعدوم المطلق بمفهومه على تقدير ان لا يتصور شئ منها وان يكون
مفهوم المعدوم المطلق مسلوبا عن الموجود المطلق اذ هو فرضى كما قيل مثله فى مسئلة
المجهول المطلق فلا محذور فتأمل قوله وهو الثابت لكونه متميزا هذا انما لا يتم مذهب
الفلاسفة واما الجواب عند المتكلمين النافين للوجود الذهنى فهو منع اقتضاء التصور
والتميز الثبوت قوله وليس فى ذلك كون قسم الشئ قسيما له لان العدم الخاص
ليس قسما من المعدوم المطلق المراد به المعدوم فى الذهن والخارج اذ العدم موجود
فى الذهن على ان العدم ليس بمعدوم والا لزم ثبوت الشئ لنفسه كما انه
ليس بموجود ايضا ولا يلزم ثبوت الواسطة لان العدم لا يعقل هذه القسمة كما

كما اشرنا الله في التجريد قوله من حيث انه رفع العدم المطلق اراد بالعدم المطلق العدم
الغير المضاف الى شيء معين لا العدم في الذهن والخارج اى عدم الوجود الذهني
والخارجي كما ان المراد بالمعدوم المطلق المعدوم فيهما والا لم يصح كون العدم الخاص
قسما منه اذ لا يصدق عليه انه عدم الوجود المطلق بل هو عدم العدم فان قلت
قسم الشيء مثبت له لا رافع وانما رفع العدم وجود وهو لا يكون قسما من
العدم بالبداهة قلت القسمة والاثبات بحسب الذات والقسمة والرفع بحسب
المفهوم ثم رفع العدم مستلزم للوجود لا نفسه وان اشير به كلام الشارح في بحث
التقابل والاستلزام لا يقدح في القسمة قوله ولا الحكم باتحاد الاثنين الحاى
الاتحاد الفاسد هو اتحاد الاثنين ذاتا واما اتحاد الاثنين اللذين هما المفهومان
المتغايران بحسب الذات فلا محذور فيه قوله فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق
الاول اراد بالشق الاول ان يكون المراد فيه ثبوت الشيء وعدمه في نفسه ثم ان يكون ما ذكر
جوابا عما ذكر انما هو اذا لم يكن مراد المستدل بالنفسية والغيرية هما بحسب الخارج اذ لو اريد
ذلك لكان جوابا عن ابطال النفسية وتكون العينية والحمل انما افاد للتغاير مفهوما
لكن قوله والاتحاد هو له الخ عن شائبة اللغوية ح الا ان يحمل على دفع وهم فالاظهر
ان يراد النفسية بحسب الذات والمفهوم ويراد بالغيرية بحسب مجموعهما لا بحسب
كل منهما فتدبر قوله على ما سيجيء من ان الماهية ليست موجودة ولا معدومة قيل عليه
معنى هذا الكلام ان احدهما ليس عينها ولا داخلا فيها لا انها في نفسها منفكة عن احدهما
وح فلم يظهر له فائدة كثيرة والجواب ان له فائدة تامة وهي رفع الدليل المذكور
لان العدم اذا لم يكن نفس الماهية ولا داخلا فيها لم يستقم ان يقال اذا كان
الوجود غير الماهية يلزم قيام الموجود بالمعدوم انما يلزم اذا كان العدم نفسها
او داخلا فيها والا فلا يلزم من مغايرة الوجود لها اتصافها بنقيضه اعني العدم حال
اتصافها به فتامل قوله او بما مر في جواب هذا على التوهم الذي ذكره هناك
وهو ان يرجع الضمائر الى نفي الوجود وقد نبهناك هناك على جواز آخر فتذكر قوله
في هذا الشق ايضا اى كما ان الاول جواب بعينه او كما ان الدليل الاول في الشق الثاني
او هذا الشق من الوجه الثالث كما ان الشق الثاني المذكور اولا منه قوله بجزئه

بالاوليات قد يمنع هذا الفرق الظاهر بينهما كما يشهد به صريح العقل وقد اندفع بما ذكر في تحقيق
الحد المختار للعلم واشار اليه ههنا ايضا نعم لنا ان نقول فالجزم بالحسيات ايضا كذلك
فلم يقولون بها **قوله** اي تحرك ونشاء ومدته في الاغلب الى ثمانية وعشرين
وقيل الى خمس وثلثين بدليل زيادة الكمال والقوة وعود الطواهر الشابة بعد
العشرين واما مدة الكهولة وهي التي تكون النقصان فيها خفيا فهي من خمس وثلثين وقيل من
من اربعين الى ستين ومدة الشيخوخة وهي التي تكون النقصان فيها ظاهرا من آخر الكهولة
الى ما شاء الله تعالى وتفصيله موكول الى موضعه **قوله** واما عند المتكلمين فلاستناد الكل
الى القادر المختار قيل عليه التمسك بالاستناد الى القادر المختار غير صحيح لان المتكلمين قائلون
بان عادة الله جرت في خلق بني آدم مثلا ذلك التدريج وقد قال عز من قائل ولن تجد
لسنة الله تبديلا واجيب بان هذا دليل نقلي قطعي الثبوت لكنه ظني الدلالة فلا يفيد
القطع بالتدريج في الخلق لانه يمكن الاخبار بان يقال العبد لن يجد لسنة الله تبديلا
الا اذا اراد الله تبديله بخرق عادته **قوله** واقصى ذلك الشكل الغريب وذلك الامر
العجيب اي بواسطة استعداد مخصوص حادث في المادة منه **قوله** بان ابني هذا ليس
جبرئيل قيل المناسب ان يسقط لفظ هذا ويقال انا اجزم بان ابني اي من حكم بكونه ابني
ووصف بسوني وولدي وهو على صورته وصفته الآن ليس بجبرئيل حتى لا تكون القضية
من الحسيات اذ هم قائلون بالحسيات وكون القضية منها يقتضي القدح فيها ايضا **قوله** وكان
له اخرى ذوي كذوي الذباب فيه بحث لان المستفاد من هذا النقل ان جبرئيل عم كان له
ذوي كذوي الذباب وهذا لا يستلزم كونه على صورته حتى يستدل به على تجويز اهل الملة كون
الذبابة التي تراها جبرئيل عم وليس الكلام في التجويز في نفس الامر بل في الاستدلال عليه بهذا
المنقول فتدبر **قوله** لانا نقول لا تم الامكان فرض الخلو اذ قد لا نشعر بحصول علة الامكان
فرض الخلو انما يستدعي امكان الشعور لا الشعور بالفعل فالدليل لا يطابق الدعوى
واجيب تارة بان لفظ الامكان في المدعى مقحم واخرى بارادة الامكان في الدليل ايضا اي
قد لا يمكن الشعور وقيل ليس المراد بمنع امكان الفرض منع الامكان العقلي الصرف بل
المراد منع جواز الفرض العقلي الذي ادعاه المعترض اعني الامكان الوقوعي كما اشار اليه
الشارح بقوله كيف نفرض الخلو حيث لم نعلم فكيف الفرض والمص بقوله فلا يلزم من

من فرض الخلو حيث لم يتعرض الامكان وان اثبت ما جعل الامكان بمعنى الممكن واضافته من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والتقدير لانه فرض الخلو الممكن الى تحققه الا ان التوصيف بالامكان ح لا فائدة له هذا وقد يجعل اضافة الفرض الى الخلو من ذلك القبيل اى لانه امكان الخلو المفروض وانت خبير بان هذا مع عدم نفعه فى دفع اصل الاعتراض لا ارتباط له **قوله** اذ قد لا نشعر ببعض لان عدم الشعور لا يقدح فى نفس امكان الخلو المفروض وايضا **قوله** ولئن سلم فلا يلزم من فرض الخلو الخلو فى نفس الامر لا بلا ثمة الا بتعسف كما لا يخفى على المتامل **قوله** ولئن سلم وجه التسليم كفاية الشعور الاجمالى وتحققه **قوله** اى جميع القضايا البديهية التقييد بالبديهية مشعر بجواز ان يكون الجزم فى بعض البديهيات لمزاج او عادة مع ان المراد بالبديهى هو الاولى اللهم الا ان يكون مبنيا على التنزل او يقال سلب الدلالة على جواز الاختلاف الكلى لا ينافى سلب الدلالة على جواز الاختلاف الجزئى حتى يرد الاعتراض نعم يتعرض للاول ليكون رد المدعى الخصم صريحا والحق ان المراد من القضايا البديهية القضايا المعدودة منها وح لا محذور فتامل **قوله** ليس من الامزجة او العادات الخ لهم ان يمنعوا ذلك فانهم ينكرون البديهيات فلا يسمع دعوى البديهية فى عدم المدخلية للمزاج او العادة والحق ان هذا وسائر ما ذكر من قبيل فى اثبات كون البديهيات موثوقا بها انما ينتهض على من يعترض بعلو[م] المقدمات البديهية او المشهورة بها المذكورة فى صدد الاثبات لا على من انكرها وقد سبق الاشارة الى مثله فى الاستدلال على ان الكل ليس نظرى **قوله** وما هو الا للجزم بمقدماتها الواو فى قوله وما هو حالية والجملة قيد لما قبلها فمحصل الكلام انه قد يتعارض قاطعان بحيث يعجز عن القدح بهذا السبب وليس المراد ان العجز فى جميع مواقع التعارض لذلك ثم ان المراد من القدح ان يقال لا نم اذا نظر الى كل واحد من ذينك الدليلين مع قطع النظر عن الاخر المعارض وهذا ظاهر الوجود فعلى هذا التقدير لا يرد منع اللزوم بين عدم الاقتدار على القدح والجزم بالمقدمات بناء على جواز كون العجز لعدم الاطلاع على اسباب القدح لا للجزم بالمقدمات لان القدح بهذا المعنى لا يستدعى الاطلاع على اسبابه فان المنع لا يقتضى السند كما ظن **قوله** والجواب بعد تسليم كون مقدماته فيه بحث اما اولا فلان هذا التسليم لا يضر عدمه فان كلام الخصم فى الجزم بالبداهة بصحة المقدمات كما يدل عليه قوله مع جزم بداهة العقل بصحتها سواء كانت المقدمات بديهية فى نفس الامر او نظرية واما ثانيا

نعم لو وصل الذهن بعارض بتلك المقدمات وانما لم يحرم بتلك الساعة بل بنفسها لكان لعدم جزمه بالطرفين على ما هو مناط الحكم لو وجد كمن الكلام فى تسليم الا بدا بنفس المقدمات

وان نوقش فى كون العجز منسوبا من المواضع لذلك فلا امر وبمقصودنا هنا الجواب عن منع اللازم واما الجواب عن منع الاول فما ذكره من الوجه الثانى

سوال البحث آت فى جواب الخامس والسادس ايضا

فلان الكلام في الجزم الحاصل وعدم التجريد لسبب عدم الجزم بالاول فان سبب الجزم الغلط
حرى له الى عدم الى منع بداهة هذا الجزم الحاصل فكيف يتحقق بعرب الجواب بعد تسليم الله
مقدمات الدليلين وليسائل **قوله** فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات فتامل علمية احتمال
عدم تجريد الطرفين على ما هو حقه فانه في كل بديهي اذ لا عبرة بالجزم الحاصل فلا وثوق بشيء منهما
ورد بان الكلام فيما حصل التجريد على ما هو حقه وعلم ذلك **قوله** ولذلك سعة المذاهب الح
الظاهر ان مراد المص بسعة المذاهب التعدد والعنه الى الاخر كما يقال في العرف فلان سعة مذهبه وسعا
في الفروع اكثر من ان يحصى في العقائد كما عدل ابو الحسن عن مذهب الجبائي واعتزل عن
مجلسه وهذا المعنى اقرب مما ذكره الشارح كما لا يخفى على المصنف **قوله** السعادة ان في كل مذهب
لي فصل الاقرب ان يحمل الشبهة الرابعة مندرجة في السعادة والفرق ظ فتامل **قوله** اي ما ذكر
اشارة الى وجه افراد الضمير مع ان المرجع مثنى **قوله** بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة
لان المراد بالحسن في محل النزاع كونه مناطا للثواب وبالقبح كونه مناطا للعقاب لا معنى الملائمة
والمنافرة والعقل لا مدخل له في الثواب والعقاب وسيجيء التفصيل في الالهيات **قوله**
وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي فيه بحث اما اولا فلان مدعى البداهة هو ابو الحسين البصري
وهو لا يقول بكون العبد موجدا لافعاله على سبيل الاستقلال فضلا عن ادعاء البداهة في ذلك
بل القائل بذلك جمهور المعتزلة وهم لا يدعون البداهة فيه كل ذلك مذكور في الموقف الخامس
واما ثانيا فلان الفلاسفة يوافقون ابا الحسين في مذهبه كما صرح به في الالهيات فكيف عدوا
ههنا مخالفين له والحق ان ما ذكر ههنا مبني على ظاهر ما نقل من ابي الحسين من ادعاء الضرورة
في استقلال العبد تلبيسا للامر على سائر المعتزلة كيلا يطعنوا برجوعه عن مذهبهم كما اشار اليه
في الالهيات او ان مدعي البداهة غيره وان لم يذكر في هذا الكتاب والله اعلم **قوله** اي ما لا اشارة
الى ان المعارضة ليست على ظاهرها لانها اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم ومدعي الحصان
لكلهم ضروري وبهذا المعنى قوله فيما بعد ويعارضونهم فلا تغفل **قوله** ومع هذا الاستناد
لم يبق للعبد الكمال والاستقلال بالاختيار اشارة الى ان المقصود ههنا نفي استقلال العبد
في فعله الاختياري وهو المناسب مما ذكر لان المرجح ولو كان ارادة العبد لا يستند اليه
دفعا للتسلسل بل يستند الى الله تع فينتفي استقلال العبد واما ان قدرة العبد ليست بمؤثرة اصلا
فهو بحث اخر عليه دليل اخر تم التسلسل المذكور غير قائم في الارادة القديمة لان استنادها الى

الى الذات بطريق الوجوب عندهم فلا احتياج الى ارادة اخرى وسيجيء تمام الكلام في موضعه ان شاء
الله تعالى **قوله** او في حكمه كما في رؤية الاشياء في المراة هذا اذا كان المرئي بالمراة ماله الصورة
بطريق الانعكاس كالوجه مثلا واما اذا كان نفس الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي جميعه
كما هو فلا حاجة الى التفصيل المذكور وذكر الابهري ان ما هو في حكم المقابل هو الاعراض
فانها وان لم تكن مقابلة للرائي لانهم عنوا بالمقابل المحاذي العام بنفسه الا انها في حكم
محالها ولا يخفى انه تعسف **قوله** اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال المشهور
من مذهب المنكرين لبقاء الاعراض هو القول بتجددها بتجدد الامثال واما القول بتجددها
بطريق اعادة المعدوم ففيه بحث وهو ان الوجود ان استمر في كل آن لم يكن من قبيل
اعادة المعدوم اذ لا عدم فلا اعادة والا فان وجد في آن ثم عدم في آن ثان ثم وجد في
آن ثالث وهكذا ساوى آنات الوجود آنات العدم فلم يحس بالوجود وان وجد عدم
في آن ووجد في آن آخر ثم عدم وهكذا يلزم البقاء ويمكن ان يقال لما ارتسم في الحس
في آن الوجود وبقي صورته في آن عدمه يحس انه لم يزل **قوله** اي انهاء كل واحد انما
فسر بهذا ليصح جواز انهائه الى ملاء اذ لو اريد مجموع الاجسام لا يكون لانهائه الى ملاء معنى
وههنا بحث وهو انه سيجيء في بحث المكان ان الخلاء الذي يثبته المتكلمون و
ينكره الحكماء ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما
بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وان
الخلاء بمعنى البعد الموجود يثبته بعض الحكماء فمنهم من جوز خلوه عن الشاغل ومنهم من لا يجوزه
واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه والنزاع في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم ونفي
يثبته الوهم وعند المتكلمين بعد فالخلاء الذي اوجب المتكلمون انتهاء الاجسام اليه
او الى الملاء ليس بالمعنى الاول وهو ظاهر فان آخر الاجسام وهو المحدد ملاء ليس منتهيا
الى شيء منهما عندهم بل بالمعنى الثاني وهو البعد الموهوم واللاشيء المحض فلا يصح القول بانكار الحكماء
له لان ما وراء المحدد عندهم كذلك وارجاع الانكار الى اطلاق البعد ليس له كثير معنى ههنا
ويمكن ان يقال مدار انكار الحكماء هو اعتبار المتكلمين امكان شغل الجسم فيه فان الفلاسفة
ينكرون هذا الامكان فيما وراء المحدد ولهذا حكموا بعدم قبول محدد الفلك الاطلس
النمو وقد اشار اليه الامام ايضا في الملخص والمحصل في اواخر موقف الجوهر وسنذكره في

العالم ان لم يكن متناهيا ... فهناك ... الحاوي ... خارج العالم ...
... الاصح ... كان ... خارج العالم ...
... ويكون موجودا ...
... لا لوجود بل العدم
... الشرط وهو ... والمكان ...

بحث المكان ان شاء الله تعالى قوله الامرجح اى مرجح خارجى وهو الذى يسمونه بالداعى
قوله الفلاسفة يجعلون العناية الازلية هى علمه تعالى بما كان من حيث هو كل وبما يجب ان يكون
عليه الكل حتى يكون على ابلغ النظام منبعا لفيضان الوجود والخيرات من غير انبعاث قصد
وطلب وهذا يدل على عدم اشتراطهم الداعى فلا معنى لاستنادهم لتلك القضية اليهم قوله قال
فى النهاية المقصود من نقل كلامها هو الاشارة الى وجه حمل كلام المص على ما حمله عليه
قوله فانها الانسان بالحقيقة واما عند جمهور المتكلمين فالانسان هو هذا الهيكل
المحسوس وقد تعالى مدرك اللذة والالم عند الحكماء انما هو الانسان بواسطة الالة وهو قواها
الجسمانية والخلاف على هذا فى ان الادراك بلا واسطة امر خارج فالمتكلمون يثبتونه والفلاسفة
ينفونه جميع الفعل اى الاختيارى اذ مطلق الفعل قد يصدر عن النائم اتفاقا قوله
فى شبه السوفسطائية وهم المنكرون للبديهيات وللحسيات ايضا فلو كان المدعى فى القضايا المذكورة
هو الاولية لم يعد القدح فى الحسيات قوله اى عن الشبهة الاخيرة اعنى السادسة قيل هذا الجواب
يصلح ان يكون جوابا عن الشبهة الثالثة بان يقال الوهم بسبب الامزجة والعادات اوجب الجزم
فى بعض القضايا وللرابعة بان يقال انما وقع التعارض بين البديهيات الوهمية والعقلية
فيرى فى بادى الراى انهما قطعيان والحسبان يقول ان الجزم بمقدمة دليل حسابا انما كان
بسبب الوهم لا العقل فظن انه بديهى يصدقه العقل وليس كذلك كما ظهر خطاؤه فللسادسة
كما قرره الشارح فلا وجه لتخصيصه بكونه جوابا للشبهة السادسة قوله اى يلزم الدور وجه التفسير
هو الاشارة الى ان الفعل اعنى يدور يسند الى مصدره بالتاويل المشهور فالتركيب من قبيل
وقد حيل بين العير والنزوان قوله وان كانت عقدما بيانه يتوقف الشىء اعنى البديهى على
نفسه لزوم توقف الشىء على نفسه باعتبار توقفه مع البديهى وان تعدد البديهيات ثم ان
ما ذكره من التفصيل بناء على ما هو الحق من ان الدور عبارة توقف الشىء على نفسه وان استلزمه
لكن اطلاق الدور عليه ايضا شايع ولو مجازا فليحمل الدور اياه ولو بعموم المجاز وجه
ذلك ان يقول حقيقة الدور محذورها سواء كان الجواب بمقدمات نظرية او بديهية
اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان البديهيات تتوقف على الدلائل المذكورة فى موضع
الجواب والدليل عبارة عن المقدمات المرتبة ترتيبا مخصوصا فهو يتوقف على بعض المقدمات
توقف الكل على الجزء فيتحقق الدور حقيقة اللهم الا ان يعد التوقف على جزء الموقوف عليه

ويمكن ان يحمل الكلام على ان الانسان عبارة عن البدن وقواه الجسمانية عند المتكلمين وليس عندهم نفس مجردة واما عند الفلاسفة فالانسان عبارة عن النفس الناطقة ولا شك ان محل العلم هو النفس والبدن فلا قال المتكلمون ان الانسان محل الالم واللذة وقال الفلاسفة ليس محلها الانسان بل لانه كونه

عليه بوقفا لا بواسطة بل بالذات قوله ولا طريق الى العلم غير هما مثل الالهام والتعليم
بل التصفية ايضا طريق ليع انا غير هما ورد بان المراد لا طريق معدود او فيه ان
الغزورات ايضا ليست طرقا معدودا مع انهم اثبتوها طرقا فالاولى ان يقال انهم يمنعون
كون الامور المذكورة طرقا للعلم ولا يستبعد منهم ذلك قوله وشاك في انه شاك
فهل يلزم التسلسل في الشكوك واجيب بانهم شاكون في لزوم التسلسل وبطلانه فلا يمكن
الزامهم على انه تسلسل في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع الاعتبار قوله
وبالجملة ما من قضية بديهية هذا يدل على ان انكارهم لا يقتصر على حقايق الموجود الخارجية
وان كان سياق كلامه يشعر بذلك وبهذا يتم الزامهم بلزوم المناقضة في كلامهم لا بان
الجزم قسم من العلم الموجود في الخارج اذ لا وجود للعلم عند كثير ولو سلم فبانظار دقيقة
فكيف يجعل الزام منكرا جلي البديهيات بمثل هذا الامر الخفي قوله ويرد عليهم انهم الخ
وايضا يقال لهم كيف حصل لكم هذا الجزم مع انه بطرق بطريق العلم تهمة على زعمكم البطلان
قوله وهم قائلون بان حقايق الاشياء الخ فهل يلزمهم التناقض بلزومه للعنادية لانه
اعتقاد تبعية حقايق الاشياء للاعتقاد حقيقة بانه في نفس الامر اذ لو قالوا انه تبعية لاعتقاد
آخر يعود الكلام اليه فيلزم اما الانتهاء الى اعتقاد ثابت بحسب الواقع غير تابع لاعتقاد آخر
او التسلسل في الاعتقادات ولهم ان يمنعوا لزوم التسلسل الباطل لانهم يمكن ملاحظة ثبوت معتقدات
غير متناهية مجملا فلا محذور فتأمل فان قلت هم اعترفوا بحقيقة النفي حيث قالوا ليس في نفس الامر
شيء محقق اي ثابت مقرر لا بقول السيد لجاء التناقض قلت هذا تابع للاعتقاد عندهم
قوله او يعترفوا بالالم وهو من الحسيات فهل الحق انه ضعيف لانهم يعترفون
باحساسهم الالم لكنهم يجوزون ان يكون خطاء كما في ساير الاغلاط الحسية والجواب ان المراد يعترفوا
بالالم حقيقة فاذا لم يعترفوا بحقيقة الالم وجوزوا ان يكون احساسهم به خطاء يركون في
النار فيحصل المقصود وهو اضمحلال ما بشر بهم باحراقهم وبالجملة ليس مقصود باعترافهم
خصوصيته بل اما اعترافهم بكون الالم مثلا امرا حقيقيا او احراقهم فيحصل المقصود
البتة قوله الذي هو اثبات العقايد الدينية هذا انسب بما ذهب اليه المص من ان
موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية ولذا قدمه على القول الثاني
الذي هو انسب بجعل موضوعه ذات الله تعالى على ما كسبوق التفصيل قوله وزاد عليه المص تعالى الخ

المرجع الى حسن النظر

التصفية الاولى في تعريفه

الزائد اصالة على ما ذكره الآمدي هو التفريع المذكور لا قوله ولا مطلقه عاقل لان الامتناع
الذي ذكره الآمدي يؤول اليه قوله فان المط بالفكر ما يعلم مطابقته للواقع اي الذي
يطلبه المفكر بنظره ان يحصل له في المستقبل اعتقاد مطابق للواقع معلوم المطابقة له لا
لان المط به ما يعلم مطابقته للواقع بالفعل فان المط التصديق ليس بحاصل حالة
الطلب فضلا عن ان يعلم مطابقته وبهذا يندفع ما يقال قد يكتفي باعتقاد المطابقة جهلا
او بناء على الدليل الفاسد فلا يلزم كون المط علما على انه لا جزم بان فيما فيما افضا فرض كون
المط غلبة الظن لان الجزم بمطابقته لا يكون ظنا هذا وقد يقال المط ما يكون مطابقا
لا ما يعلم مطابقته فلا يلزم ان يكون علما فتأمل قوله ويمكن ان يقال قد يكتفي الجاهل
طلب الظن من حيث هو ظن اي اعتقاد راجح عن طلب ظن المطابقة وليس ما ذكره الشارح
امرا غير ما ذكره المص في الآمال وان حمل بان قول المص من غير ملاحظة المطابقة يفيد المعارج
اللهم الا ان يقال الجواب الذي ذكره المص جواب عن لزوم طلب العلم او الجهل او لا دالا
من غير ملاحظة المطابقة وعدمها يعني علمها والا فملاحظة اصل المطابقة ولو ظنا مما لا بد منها
في الظن ظاهر الحج يتحد الجوابان في الآمال بقي ههنا بحث وهو ان ظن مطابقة الظن ان علم مطابقته
كان علما وان علم عدم مطابقته كان جهلا وان ظن يتعلق الكلام اليه حتى يتسلسل ويمكن ان يقال
الظنون انما يكون متعلقة بالظنون بعد الملاحظة القصدية منقطع بانقطاعها قوله
التي في الظن فيه الاولى ان يقال او علته الاعتقاد التي هي الظن يشعر بان الاضافة بيانية
وان حمل بان الظن هو الاعتقاد الغالب لا نفس غلبة الاعتقاد هذا وقد يجاب عن السؤال
الثاني بان المراد بالظن نفس الاعتقاد فانه قد يستعمل بمعناه قوله وفائدة العدول الى
النسبة الخ لا يخفى ان كون الرجحان ماخوذا في ماهية الظن امر مشهور والنسبة عليه بعبارة ظاهرة
في خلافه مما يأباه مقام التعريف فالاولى تركه قوله لخروج ما يطلب به الظن مطلقا فعلى
مراد المحشي منع لزوم الجامعة في الرسم وفيه بحث لانه مصرح بوجوب كون الرسم جامعا
معه شاملة قوله ولان هذه الخاصة غير شاملة وقد يقال كل منها خاصة شاملة اذ ليس
المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه الحيثية وذلك بان يكون
حركة في المعقولات لتحصيل مبادي المط فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به
الظن او غلبته كذا في شرح المقاصد وفيه بحث اذ المعرف واجب الصدق على كل افراد المعرف

المعرف بخصوصه وخبر الواحد وكذا القياس لا يصدق عليه انه من شانه ان يطلب به العلم والكتاب القطعي الدلالة لا يصدق عليه انه من شانه ان يطلب به الظن واما قوله وذلك بان يكون حركة في المعقولات الخ فعلى انه تعريف آخر للنظر فيشعر بصحة تعريف الحيوان بما من شانه ان ينطق لشموله من حيث انه جسم حساس لجميع افراده ويمكن ان يجاب عنه بان عرض القائل حمل قولهم ما من شانه ان يطلب به كذا على معنى ان من شانه ذلك بالنظر الى مجرد ماهيته وهي انه حركة في المعقولات لتحصيل مبادي المطالب وهذا صادق على كل فرد من افراده كما يصدق المحتمل للصدق والكذب على قولنا السماء فوقنا ونظائره مما علم قطعا وقوع احد طرفيه لكن عدم تاتي مثل هذا الاعتبار في تعريف الحيوان مما ذكر محل بحث اللهم الا ان يلتزم صحته على هذا الوجه ولا يخفى بعد صحة هذا التوجيه انه اخراج للتعريف عن المتبادر على ان قوله او غلبة ظن يكون مستدركا لا فائدة له يعتد بها والحمل على التجوز في التعبير مرفوع فخم تمام التعريف فتامل قوله الذي ذكره القاضي في تحديد النظر المراد بالتحديد في اصطلاح اكثر المتكلمين التعريف الجامع المانع وههنا كذلك فلا ينافي اطلاق التحديد لكونه رسما قوله والانقسام اليها خاصة فهل هو تعريف بالاخص اذ لا يصدق على شيء من الافراد التي يطلب بها احدهما فقط وبالجملة المعرف يجب ان يصدق على كل افراد المعرف ولا كذلك الانقسام ان به المنقسم واجيب بان المعرف احدهما المساوي لكن يرد عليه انه تعريف بالاخفى لان معرفة الدائر بين الامرين يتوقف على معرفة الامرين المخصوصين اللذين كل منهما اخفى واجيب بان كونه اخفى باعتبار ركنيه لا يتميز في الجملة المعتبر ههنا وقد يقال يلزم تعريف الشيء باقسامه ويجاب بان القسم ذات الامرين والمعرف هو المفهوم قوله فهو من المحدود ويعني انه لنقسم المحدود لا لقسم الحد والفرق ان الحد اذا اشتمل على امر شامل فهو لقسم المحدود كما يقال الجسم ما يتركب من جوهرين او اكثر بخلاف ان يقال ما يتركب من جوهرين او ما له طول وعرض وعمق فانه لقسم الحد ومانعي فيه من الاول لان الطلب يشملهما قوله فلا يكون منافيا الخ لشموله بهذا المعنى للمعقولات والمحسوسات فلا يرد ما ذكره في شرح المقاصد قوله فهو جنس للنظر والباقي فصل قد سبق الاشارة الى ان القدماء يسمون ما به الاشتراك مطلقا جنسا وما به الامتياز فصلا واطلاق الجنس على الفكر بالمعنى المتعارف من المتاخرين كما يدل عليه السياق واما اطلاق الفصل على الباقي فلعله على اصطلاح القدماء وعلى هذا لا اتفاق لطلاق الجنس والفصل

مطلب

ههنا تقريره فيما سبق بكون هذا التعريف رسما لان المركب من الجنس والخاصة رسم كما سيأتي
لكن في قوله والفصل يحصلها بعض بنوع عن هذا التوجيه الا ان يحمل قوله وتميزها
عطف تفسير بانه قوله بل ربما اوهم شموله لغير النظر كالجوع والفزع العاقلة ونفس
الدليل وغيرها وانما قال ربما اوهم لخروجه بحمل الباء على السببية وحمل السبب على القريب
اما خروج غير الدليل فظ واما خروجه فلان الطلب به بواسطة النظر الواقع فيه قوله
لجميع اقسامه من الصحيح لح لان الطلب لا يستدعي حصول المط ولا استلزامه فان قلت
يخرج عن هذا التعريف ما اعتقد انه مجهوله جهلا مركبا وتعميم الظن اياه على ما يشير الشارح
اليه في التعريف الثاني يأباه عبارة العلية ههنا لا نعال في الجزم عليه ظن لانا نقول لو سلم
ملزم الاستدراك فهو له علم فلب لا خروج لان الفكر والحركة الواقعة في المجهولات لغرض طلب
العلم او الظن لا الجهل لان طلب الجهل ممتنع سيما من العاقل قوله لا يشفي عليلا
ان كان العبارة السابقة بالعين المهملة فالاولى بالشين المعجمة والفاء من الشفاء فلا حذف
ولا مجاز وان كانت بالعين المعجمة بمعنى العلة وهي حرارة العطش فالاولى يحتمل ان يكون
كما ذكر ويحتمل ان يكون بالسين المهملة والقاف من السقي وعلى الوجهين ففيه حذف المضاف
اي ذا علة او الايقاع المجازي قوله يكون بينهما ترتيب قد يمنع بعد تسليم الاحتياج
الى قرينة الوسط بالحيثية ايضا وجوب الترتيب بينهما وبينهما بل هو من المواضع التي توجد
فيها التركيب والتاليف بدون الترتيب قوله واما الثاني فلعدم انحصار الحد وانتفاء العرض
العام لا يجوز اعتباره في مفهوم الفصل قطعا والا لم يكن فصلا ولو اريد بالشيء ذاته لزم
انقلاب مادة الامكان الخاص في مثل قولنا الانسان ضاحك بالامكان الخاص الى الضرورة
لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري لا يقال المعتبر حال الحمل هو المفهوم وفي حال التحديد هو
الذات فيندفع المحذور لانا نقول الكلام في الامر الذي اعتبره الواضع في مفهوم المشتق
ولا شك ان الواضع لم يعتبر حالة الحمل وضعا وفي حالة التحديد وضعا اخر قيل اذا اريد
بالمشتق المشتق حقيقة او حكما كما ذكروا في الخبر والحال كان مختصرا وفيه نظر
لان هذا انما يتم اذا لزم تأويل الجامد الواقع في التعريف بالمشتق لزومه فيهما وهو
اول المسئلة اللهم الا ان يبنى الكلام على انه يجب ان يصح جعل المعرف خبرا عن المعرف
ومحمولا عليه وان لم يكن بينهما حكم بالفعل وفيه ما فيه قوله فيكون هناك حركة واحدة

لان ضرورة الثاني بل عدمه تقدير تسليمها انما هي حال اعتبار الحكم بينهما وانا حالة التعريف

قيل لا حاجة اليها ايضا لجواز ان ينتقل الذهن من المط الى المبادئ دفعة ثم ينتقل منها كذلك
الى المط فلا حركة هناك اصلا وكذا الى يقول الكلام في التعريف بالمفرد ولا يطلق التعريف
على هذه الصورة **قوله** مزيد مدخل اذ لا صورة فيه واكثر ما يستفاد من الصناعة تحصيلها
قوله والا وجب تقييد الظن بالمطابقة لعله اراد بالمطابقة المطابقة لنفس الامر بان
تكون تلك الامور المظنونة صادقة فيها وللمط بان تكون مناسبة له والا فالصادق في نفس
الامر الغير المناسب للمط لا يخرج باعتبار قيد المطابقة مع انه فاسد بحسب المادة كما سياتي
قوله ووجب ايضا ان يوضح الخ فيه بحث لان المفهوم منه وجوب اعتبار الامرين معا
مع ان الامر الثاني مغن عن الاول اذ الفاسد بحسب المادة لا يؤدي كما سيصرح به في المقصد الذي
يليه ويمكن ان يقال النظر الفاسد بحسب المادة قد يؤدي نفسه نحو زيد حمار وكل حمار جسم
والكلام ههنا مبني عليه واما ما سيذكره من ان النظر الصحيح هو الذي يؤدي الى المطلوب
والفاسد ما يقابله فالمراد هناك هو الذي يؤدي نوعه فلا يخالفه ولا محذور بقي فيه بحث
آخر وهو ان وجوب القيد الثاني انما يرد اذا كان المراد من قوله للتادي ليتادي او ليحصل
التادي اما لو كان المراد التعليل بمعنى لكون تلك الامور مؤدية الى المطلوب فلا يرد الا
ان يقال المعنى الاول هو المتبادر من عبارة التعريف فليفهم **قوله** بل مجهولا او مغلوطا
فيها فتامل **قوله** كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات اشار بقوله من التصديقات
الى خروج الشك والوهم اذ لا يطلق الظن على ترتيب الامور المشكوكة والموهومة ثم هذا المعنى
يحتمل ان يكون هو المتعارف عند من عرف النظر بما ذكر وان كان المعنى الآخر هو المشهور
بين العامة ولو سلم فالقرينة قائمة على ارادته فلا خبر في استعماله في التعريف **قوله**
ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره اي من ذلك الحاصل كما هو المتبادر فلا يرد عليه ان التعريف
يصدق على ملاحظة احدى مقدمتي الدليل مثلا مع انه ليس بنظر وذلك لان
ملاحظة الصغرى مثلا ليس لتحصيل المط بل ليضم اليه الكبرى ويحصل المط من المجموع
وقد يناقش في التعريف المذكور بان الفعل مشترك وبانه يختص بالحركة الاولى
والفكر مجموع الحركتين وبان الملاحظة بعد وجدان المبادي المناسبة لتحصيل ما هو
انسب منها عند عدم حصوله يصدق عليه التعريف وليس من النظر وايضا خروج الحدس
منه غير ظ والجواب عن الاول منع اشتراكه عند المتكلمين ولو سلم فالقرينة معينة وعن

وبما يسلم ليس ان النظر الذي يكون بعد ما ذكر
يجوز جهلا امر بالا من بنظر اعتد التعريف وغيره
ولا يمنع بقوله للا الصحيح وفعل والا لوجب
لا ... الخ

نظير ما قيل في استيفاء تعريف العلوم
بما يستلزم تصوره تصور الشيء
بتصور الموقوف على النسبة الى
تصورات ويتصور الى مبادئ
بالنسبة الى تصورات لوازمها
النسبة ... منه

الثاني بمنع اختصاصه بها فان في ضمن الرهب ملاحظة للمرتب على وجه مخصوص وعن
الثالث ما اشرنا اليه في توجيه قوله لتحصيل غيره وعن الرابع وضوح القرينة على ان
المراد لتحصيل الغير بطريق الاكتساب **قوله** ومنتهاها المطلوب المشعور به
على الوجه الاكمل فيه بحث وهو ان تحقيقه ههنا يدل على ان كل مطلوب له وجهان
فيبطل به اشياء وقد بيناه في المقصد الرابع من المرصد الثالث في اقسام العلم ويمكن
ان يجاب بان منتهى الحركة الثانية نفس الوجه المجهول الذي يشعر به بنفسه بالتوقف ولذا
قال على الوجه الاكمل ولم يقل بالوجه الاكمل فلا يبطل حقيقته وان كان ظاهر كلامه
يشعر به واعلم ان اعتبار مبداء الحركة الاولى المط المشعور به بوجه ناقص ومنتهى الحركة
الثانية المط المشعور به على الوجه الاكمل يؤيد ما نقلنه من شرح المقاصد في ابطال الوجه
الاول من متمسك الامام في امتناع كسبية التصور وقد عرفت ما فيه فالظاهر ان سوق كلامه على الغايب
فتدبر **قوله** من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية فيه ان الحركة الفكرية انما هي في المعقولات
وليست بكيفيات وانما الكيفيات صورها العقلية واجيب بان المراد الحركة في تعقلات
المعقولات وهي الصور الادراكية التي هي من باب الكيف وقد يقال اطلاق الكيف
على المعلومات على سبيل المجاز من قبيل تسمية المتبوع باسم التابع لاتحادهما بحسب الذات
كما يطلقون الصور عليها ومثله كثير لا يستنكر واعلم ان في كون هذه الحركة في الكيفيات
اشكالا لا ذكره اشتاء الله تع في مباحث الاين على راى الفلاسفة فليطلب هناك **قوله**
لازم الحركة الثانية اللزوم بحسب الوجود مسلم لكنه لازم غير محمول فمن عرف الفكر به
يقول بانه نفس الترتيب لا باعتبار انه لازم **قوله** وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمل
مراد الشارح بالمعقولات هو المبادي واما مراد المص بها فهو المطالب لان الكلام هناك
مسبوق على اسعاد الاستعانة بالمعلومات السابقة بخلافه ههنا فالمتوجه اليه والمحدق
نحوه متغايران فيما ذكره الشارح ههنا بخلافهما فيما نقله عن الابهري بقوله وقد
يقال كما ان الادراك الخ فانه يدل على ان التحديق ايضا نحو المط وهذا مشعر
بانه نحو المبادي وهذا هو الظاهر لان الفرق بين التوجه الى المطلوب وتحديق العقل
نحوه لا يخ عن خفاء اللهم الا ان يحمل احدهما على التوجه في الجملة والاخر على التوجه التام
هذا وكان الامر بالتامل اشارة الى ان ما دل عليه كلام المص من ان التعبير بالتحديق

نعم الاطلاق التبعي مع الاتحاد الذاتي باعتبار التغاير الاعتباري كما لا يخفى [marginal note, partly illegible]

المقصد الثاني في تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد

عن العقلاء لمن لايرى النظر اكتساب المجهول من المعلوم ما ليس بمقطوع به لجواز ان يكون معرفا باللازم لكن الكلام في مجهولية هذه اللوازم حتى يصح التعريف بها عند من لا يجوز التعريف بالمباين **قوله** صحيح يؤدي الى المط اي يؤدي نوعه فلا يرد على تعريفي الصحيح والفاسد بانتفاء الطرد والعكس قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ويجرد حمل الاداء على الاستلزام الكلي لا يصح لجمعه في خصوص المثال المذكور ونظائره كما لا يخفى ثم المط هو الاعتقاد المطابق علما او ظنا **قوله** ولما كان المختار عند المتاخرين مذهب اهل التعليم وهو انه ترتيب العلوم عبارة المتن هكذا ولما كان المختار انه ترتيب العلوم فزاد الشارح **قوله** مذهب اهل التعليم اشارة الى دفع ما يتوهم من ظاهر عبارته من انتفاء انقسام النظر الى الصحيح والفاسد على تفسيره بالترتيب كما ذكره شارح المقاصد ووجه الدفع الذي اشار اليه هو ان ليس مراده جعل الاقسام المذكورة متفرعا على تفسيره بالترتيب حتى لا يجري على تفسير آخر على القول بالاكتساب بل مراده ان المختار عند المتاخرين لما كان مذهب اهل التعليم وهو القول بالاكتساب والترتيب دون مذهب من يرى النظر مجرد التوجه الى المط من غير استعانة بمعلومات كما سبق وبعد وضوح المقصود لا بالي بما في العبارة من ادنى مسامحة واعلم ان النظر سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة سمي الموصل منها الى التصور معرفا الى التصديق دليلا وتكون العلوم اي الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة الحاصلة صورة له وقد يضافان الى النظر بهذه الملابسة وهذا معنى كلام المحصل ان كل ترتيب مادة وصورة والا فتلك العلوم وتلك الهيئة خارجتان عن الفكر قطعا وبهذا يظهر وجه ما يقال ان العلوم التي يقع فيها الترتيب بمنزلة المادة للفكر والهيئة المرتبة عليه بمنزلة الصورة واما ما ذكره الشارح في حواشي المطالع وحاشية الصغرى توجيها لذلك القول ان الفكر عرض لا مادة له ولا صورة ففيه بحث لان المفهوم من اطلاقاتهم في مباحث العلة والمعلول عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض كما سيأتي انشاء الله تعالى **قوله** وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما اي صادقة في نفس الامر اما حال كونها مقطوعة او مظنونة او مسلمة لان يكون صدقها بحسب هذه الامور والا لم يتعين الصحة ويدل عليه ايضا قوله فيما سبق والا وجب بعد الظن بالمطابقة فتامل **قوله** ولا جامعة لا بان يجمعا في شيء ولا بان

يتصف النظر بالبيانية كما صرح به في ابكار الافكار قوله بخلاف الاختلاف
بحسب الصورة ان قلت يجري فيه اختلاف بحسبها في التوقف المورد اوله فيما بينهم بخلاف
الدليل فظهر الفرق قوله فهو لا يعرض للنظر حقيقة قلت قد يقال بل اشتهر اطلاق النظر
على نفس الامور المرتبة فلا خفاء في صدقها عليها حقيقة واشتهر بان ذلك الاطلاق
مجازي عند الجمهور والكلام في اتصاف النظر الحقيقي بهما حقيقة وقد يقال المراد بجلاء
النظر وخفائه كونه مؤديا الى اداء واضح سريعا او اداء خفيا بطيئا وان كان ما يستفاد من
من مادة البيان وصورته قلت المراد بجلاء النظر كون معد ما به جليه وهذا الكون المخصوص
صفة النظر حقيقة ولذا الكلام في الخفاء والنقل الصريح من ارباب هذه الصناعة بهذه
الارادة غير لازم لان قولهم هذا النظر جلي او خفي شايع والاصل في الكلام حقيقة
فيحمل مرادهم على هذا والحق ان الجلاء والخفاء بالمعنى المتبادر منهما صفة للشيء باعتبار
تبينه وتعلق العلم به ولا يوصف به النظر حقيقة لان النظر ما يحصل به العلم لا ما يتعلق به
ذلك ويمكن ان يحمل وجه تعقيد الشارح على هذا فليتأمل قوله المشتمل على شرايطه
فكانه اشارة الى ان ليس المراد بالصحيح ما مر وهو الذي يؤدي الى المط لان القول بان
النظر المودي الى المط يؤدي اليه لغو ولا يتطرق اليه نزاع الا بتاويل لكن يمكن ان يحمل عليه
ايضا بناء على ان المط الذي اعتبر الاداء اليه في النظر الصحيح اعم من العلم والظن والمتنازع
فيه هيهنا هو الافادة للعلم على ان افادة نوعه لا يستلزم افادة شخصه بحسب الطاقة وقد عرفت
ان الاولى هي المرادة في التوقف فلا لغو اصلا قوله وقد يعتقد العلم القول باحتمال
هذه العبارة للايجاب الكلي بالعناية بان يقال مطلق النظر يتناول الصحيح وغيره في
القطعيات وغيرها فما يكون منه صحيحا في القطعيات يفيد وكل ما في القطعيات منه الصحيح بعض من
مطلقه ليس شيء لان اقصى ما ثبت بالبيان المذكور ان لا يكون هذا الكلام من الامام منافيا
لادعائه الايجاب الكلي ولا كلام فيه انما الكلام في حمله على الايجاب الكلي ولا احتمال
في هذه العبارة لذلك اصلا قوله لم يتيسر لنا ذلك المقصود فان قلت اذا ضم اليه
قولنا افادة هذا النظر الصحيح ليس لخصوصه بل لكونه صحيحا مقرونا بشرايطه وكل
نظر صحيح مقرون بشرايطه يكون مفيدا تيسر لنا المقصود ولا يقال هذا تمثيل وانه لا يفيد
اليقين لانا نقول التمثيل يفيد اليقين اذا كانت العلة المشتركة قطعية وهيهنا كذلك قلت

قلت تلخيص الاعم وان جاز في التعريف لكن الاستعمال على تقديره قطعا ولا اختلاف

ثم يمكن ان

او يقال صح

قلت نعم الا ان التمثيل حينئذ يرجع الى القياس كما سنذكره في اول بحث القياس فيكون المدعى
المنتج ايضا كليا وكلامه فيما اذا كان المدعى المنتج جزئيا ليس الا كما دل عليه عبارته
قوله في القطعيات اراد بالقطعي معنى اليقيني فانه قد يستعمل بهذا المعنى لا المعنى الاعم الشامل
للتقليد المطابق والا لم يصح الكلية كما لا يخفى قال في شرح المقاصد ترك التقييد بالقطعي
استغناء عنه بذكر النظر الصحيح اذ النظر الصحيح في الظني لطلب العلم يكون فاسدا من جهة
المادة حيث لم يناسب المطلوب فيه بحث ظ لان النظر في الظنيات الصادقة لتحصيل الظن نظر صحيح
ولا يفيد العلم فالاحتياج الى القيد المذكور ثابت البتة قوله لا يعقبه ضد العلم قيل هذا القيد
انما يحتاج اليه في تعريف النظر اذا خص بما سوى التحديد التام لعدم احتمال تعاقب الاضداد
عقيب التمام قبل حصول المطلوب فيه فتأمل قوله اي مناف له فلا يرد ان الموت عدمي
فكيف يكون ضدا للعلم والضدان هما الوجوديان وقيل اطلاق الضد مبني على مذهب من
يقول ان الموت وجودي لا يقال الموت ليس ضدا للعلم لان استحالة اجتماعهما ليست لذاتيهما
بل لفوات شرط العلم وهو الحيوة بالموت لانا نقول لو صح هذا لامتنع التضاد مطلقا اذ ما من
شيئين يقدر بينهما تضاد الا ويمكن ان يقال امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما بل لفوات
شرط احدهما وهو خلاف الاجماع قوله وفي نهاية العقول الخ قيل فائدة نقل
هذا الكلام تقوية الجواب المذكور وبيان ان الامام ايضا صرح بالاطلاق المقيد تقييده والتنبيه
على انه كما صرح بالجزئية صرح بالكلية ايضا ثم ان مراده بالضرورة في قوله علم بالضرورة
كونه كذلك هو البداهة لا مجرد القطع والنفس تعرفه قوله ولا نشك ان كل
عاقل يعلم بداهة العقل الخ واشتراط تلخيص تصور الموضوع اعني النظر على ما هو مناط الحكم
قرينة على ذلك ايضا قوله فانا نعني بالنظر اي معرفة معنى النظر قوله ثم قال المنكرون
الخ قيل هذا القول منقوض بافادة الظن المتفق على العلم بها ويمكن ان يقال
انهم يدعون الظن في انه يفيد الظن كما سيشير اليه الشارح في ثاني الشبه السمنية
على انه الاختلاف في افادة الظن بين العقلاء فتأمل قوله للنظر بالنظر اي لافادة
النظر بافادة النظر قوله قلنا المدعى عندنا الخ لا يخفى عليك ما في ظاهر هذا
الجواب من التعسف لان سياق الكلام في انكار الانكار بل ههنا ايضا حيث قال
في عنوان البحث ثم قال المنكرون لكون النظر مفيدا للعلم يدل على ان الشبه لمنكري

كون الاحساس ان يثبت ان النظر ... الى فصل الا ان ... عنه ايضا ... نح

لا يقال وقد يجوز ان يريد بالضرورة القطع والبيان لانا نقول النظري فلا يدل على انه اختار ان افادة النظر للعلم بديهي

نفس الافادة فالاولى ان يقال المقصود من الادلة تعدد نفي المعلومية هو انه لو افاد
العلم افاد كونه علما عند ملاحظة الطرفين بناء على انه لازم بيّن ولو بالمعنى الاعم
وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم **قوله** منهم الامام الرازي انه ضروري لحجة
قيل عليه لا خفاء في كون النظر مفيد للعلم ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال
فكيف يصح اختيار انه ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام
الحرمين واجيب بان الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر الصحيح وما ذكر من التفصيل فلعله
انما هو في الخصوصيات **قوله** وتلخيصه انه من حيث هو الحيثيتان المذكورتان
للتعليل لا للتقييد فلا تنافيان التناقض **قوله** فقول النتيجة في كل نظر الخ فان قلت معنى
قولنا النظر الصحيح يفيد العلم انه يستلزم العلم بالنتيجة فمن ينكر استلزام النظر الصحيح للعلم كيف
يسلم لزوم النتيجة لما هو حق قلت المنكر هو استلزام النظر للعلم بالنتيجة والمذكور هو استلزام المقدمات
للنتيجة والفرق ظ وبالجملة لا عنوان العلمية ملاحظة ههنا في اللازم ولا عنوان النظرية فقط في جانب الملزوم
فلا اشكال بقي ههنا مناقشة وهي ان الاستقراء والتمثيل ايضا ان تحقق فيهما معلومية
صحة المادة والصورة فلا جهة لتقييد النظر بالقياس والا لم يحتج الى هذا التقييد فتامل
قوله وبالجملة فههنا قضيتان بديهيتان قيل دعوى بداهتهما تنافي التعليل في الصغرى
والكبرى اللهم الا ان يقال ما ذكر تنبيه فان قلت قوله في التحرير الاول واما الكبرى فلانه لا شبهة
فيها دل على نظرية الصغرى قلت بل اراد به ان الكبرى بديهية لا يحتاج الى التنبيه كما دل عليه
قوله لا شبهة فيها ويمكن ان يقال ايضا البديهي قد يكون نظريا بالنظر الى البديهية كما صرح به
في شرح المقاصد **قوله** ثم ان حكمنا الخ قيل لا حاجة الى هذه المقدمة في اصل المطلوب لان المقدمتين
لما حصلتا في الذهن مرتبتين حصل المطلوب وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح علم واما
ان حال افادة تينك المقدمتين لذلك المط ماذا فلا حاجة بنا الى بيانه وانما هو بيان للواقع
ثم للمعترض ان يعود ويقول لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه ولما وجد التفاوت
بينه وبين سائر البديهيات فيضطر الى جواب الامام ولو امكن منع الاختلاف
في هذا الجزئي المشخص لم يمكن منع التفاوت وانت خبير بان المقدمة المذكورة انما احتيج
اليها دفعا لعود الاعتراض على افادة تينك المقدمتين للمط **قوله** فلازمه الظاهر هو
التسلسل لا اثبات شيء بنفسه لتعدد النظرين في المهملة والشخصية جميعه ويتبادر الذهن الخ

الى ذلك التعدد والتغاير وان صدق ان فيه اثبات افادة النظر بالنظر في الجملة واما في اثبات
الكلية بالشخصية فيتبادر الذهن الى لزوم اثبات الشيء بنفسه وان كان باعتبار اثبات افادة النظر
بافادة النظر وهذا ابعد مع ما يقال ان كان لزوم اثبات الشيء بنفسه في الكلية باعتبار افادة
النظر بالنظر فلا فرق ظاهرا بين الكلية والمهملة وان كان باعتبار اثبات افادة النظر المخصوص
بافادة النظر فلا وجه للسؤال بقوله فان قلت لا نتوجه على الشبهة التي قررت اولا فليتأمل
واما ما قال فلازمه انه لا احتمال للعود وان يكون ذلك النظر داخلا في المهملة وان يكون عينها
ولا نفس في شيء من الصور **قوله** لم يختلف فيها اكثر العقلاء والاظهر في العبارة ان يقول
لم يخالف فيه اكثر العقلاء لان مراده انكار اكثر العقلاء كما يدل عليه كلام الشارح والمتبادر
من عبارة المص ان بعضا من ذلك الاكثر قائلون بهذا السلب والبعض الآخر قائلون بالايجاب
كما يدل عليه التأمل في قولهم اختلف الائمة في كذا وليس المراد ذلك قطعا وتصحيح كلام المص
الى الحذف اي لم يختلف فيه معنا اكثر العقلاء **قوله** يفيد الظن بعدم الافادة فان قيل
اقصى ان يختار انه يفيد لنا عدم العلم بافادة النظر العلم لا العلم بعدم الافادة ولا الظن به
ولا يخفى بعد ما صرحوا بالسلب الكلي في المدعى نعم له ان يختار ان الادلة الكلية مظنونة ضرورية
ويجوز التفاوت والاختلاف في مثلها كما اشار اليه الشارح **قوله** المنسوبة الى سومنات
هي اسم صنم كان في بلاد الهند وكان الجهال يتبركون به وكانوا يأتونه من كل فج عميق حتى
ذكر الجزري في تاريخه انه كان له الف نفس يخدمونه وثلثمائة يحلقون حجاجه وثلثمائة يغنون
عنده وقد ادركه السلطان محمود بن سبكتكين ونهض في شعبان سنة ست عشر واربع
مائة في ثلثين الف فارس سوى المطوعة ووصل الى بلد الصنم فملكه واوقد النار على
الصنم حتى تقطع **قوله** قائلون بالتناسخ الظاهر انهم ظانون لذلك لا جازمون به
اذ لا طريق الى العلم عندهم سوى الحس ومن البين انها ليست من الحسيات **قوله** وان كان
ضروريا لم يظهر خطاؤه فيه بحث لان اعتقاد المقلد ضروري لحصوله للصبيان والمجانين مع
وقوع الغلط فيه والجواب بعد تسليم ضرورية في الجملة حمل الضرورة ههنا على الضرورة العامة
قوله وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس اجيب بان كون احكام الحس
عندهم ضرورية ليس مطلقا بل فيما جزم به الحس بالبداهة وبرئ عن مظان الغلط فلا نقض
وانت خبير بان مثل هذا التقييد المذكور في العقليات ايضا فتأمل **قوله** وتسلسل الكلام الخ

يمكن ان يقال معلومية علمية الاعتقاد الحاصل بعد النظر وحقيقية يعني انا لو توجهنا اليها يحصل
لنا العلم بها كما اشار الشارح الى مثله في معلومية عدم المعارض فح يمكن الجواب بانه ينقطع
التسلسل بانقطاع التوجه للتحصيل قوله فان الظن الضروري قد يظهر خطاؤه وانما
يتم التقريب بهذا القول اذا كان مدعاهم ظنية هذا القول اعني كل نظر صحيح يفيد العلم واما
اذا كان المدعى قطعية فلا تقريب له وهو ظ قوله ويجوز اختلاف العقلاء فيه على ان
الاختلاف بينهم قوله قلنا لا نم انه لا يحتاج الى هذا جواب بطريق المعارضة حيث
استدل على خلاف مدعى الخصم وقوله والتوجه الى اشارة الى منع مقدمة دليل الخصم وهي
قوله لانا متى توجهنا الى قوله ومنهم من فرق الى رد عليه بان في طرفي الشرطية فرض الحكمين
والتصديقين وهو يستلزم لملاحظة الحكمين فيهما يجتمعان في العلم وان لم يجتمعا في التوجه لاشاء
الحكم والمحتاج اليه للانتاج وصحته هو الاول لا الثاني قوله وعلى هذا يكون قوله والتوجه الى
من تتمة الجواب الاول ولا يكون جوابا ثانيا كما لا يخفى قوله ثم اجاب عن الشبهة عطف
على قوله فرق فالمجيب عن الاعتراض هو الفارق المذكور وليس هذا شروعا في شرح
قول المص والتوجه غير العلم الى حتى يرد ان فيه تهافتا وشرحا لا يطابق شرح المشروح
لان حاصل المشروح ان ما لابد منه اجتماع العلمين وهو حاصل وان لم يحصل اجتماع التوجهين
والالتفاتين والنظرين قوله وملاحظتها قصد الشارح به الى ان المراد بالنظر ههنا معناه
اللغوي فيندفع اعتراض الابهري بان قوله التوجه هو النظر خلاف ما اختاره في تعريف
النظر قوله وعلم ان ذلك المعتاد علم مما اشار به الى ان تقرير هذه الشبهة لا يتم بالنظر الى
نفس الافادة لان عدم المعارض في نفس الامر من غير ملاحظة وجوده وعدمه كاف في نفس
الافادة والله يشير قول المص في الجواب كما نعتقد العلم بحقيقة الشبه وقد نبه الشارح فيما سبق على ان
المدعى عندنا هو ان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح ومعلومية حقيتها فبعض الشبه ناظر
الى نفي الاول وبعضها الى نفي الثاني وانت خبير بان عبارة المص وان امكن تطبيقه على هذا
التقرير بان يريد بقوله النظر لو افاد العلم انه لو افاد العلم من حيث انه علم فان هذه
الحيثية يشير الى العلم بعلمية المفاد لكن قول الشارح في تقرير الشبهة اي مع المعارض وظهوره
للناظر وقوله فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده يدل على جواز اجراء الشبهة بالنظر
الى نفس الافادة ايضا لان تجويز الناظر وجود المعارض وظهوره له كما ينفي العلم بعلمية المعتاد ينفي افادة

افادة ايضا رد الناظر اذا جوز وجوه المعارض لنظره لم يحصل له قطع بالنتيجة
فالحق ان اجراء الشبهة بالنظر الى علمية المفاد بناء على ظهور الجريان بالنظر اليها وعلاء
منه كما اشرنا اليه **قوله** ويتسر فيتوقف حصول العلم بالنتيجة الى المتبادر من قوله
من النظر ان مراده من العلم هو العلم بالنتيجة ولا شك ان سياق كلامه يقتضي
ان يقول فيتوقف العلم بعلمية المفاد ولو قال هذا النظر لكان اظهر في حمل العلم هذا
ثم انه يمكن ان يجاب عن هذا التقرير بما اجاب به الشارح عن الشبهة الاولى بطريق
احتياج النظر به حيث قال ويمكن ان يجاب عنه فتامل **قوله** لعند العلم بعدم
المعارض ليس مراده من افادة النظر العلم بعدم المعارض ان يكون العلم بعدمه
لازما ثانيا للنظر بالمعنى الاخص كيف والغالب بعد النظر الصحيح عدم حضور
المعارض بالبال فضلا عن حضور عدمه بل اعم من ذلك كما سيشير اليه الشارح
ومطلق اللزوم حاصل بناء على امتناع التناقض في قضايا تعقل هذا والاظهر في
الجواب منع ان افادته مع العلم بعدم المعارض قوله اذ مع المعارض يحصل التوقف
قلنا لا يلزم من انتفاء العلم بعدم ثبوت المعارض والواجب عدمه لا العلم بعدمه
حتى يرد في انه ضروري او نظري فتامل **قوله** بل هذا اولى بان يكون ضروريا
لان العلم الاول متوقف عليه فيه منا قشة هي ان التصديق الضروري قد يتوقف
حصوله على التصديق النظري كالتصديق الوجداني بان لنا لذة من هذا التصديق
النظري فما معنى قوله بل هذا اولى **قوله** الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم او فيه بحث
اما اولا فلان المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه يشترط في اثناء النظر
وابتدائه لا عند تمامه نعم الواقع انه بعد لا يتحقق العلم بالنتيجة مع تمامه ايضا بل بعده لا
لانه شرط عند تمامه واما ثانيا فلجريانه في الاحساس والعلم الحاصل به كما لا يخفى **قوله**
فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب وايضا فلا يطلب ولا يتوجه اليه على ما سبق في
التصور **قوله** قلنا معلوم تصورا او نقول معلوم ظنا غير معلوم يقينا وايضا
ينتقض بافادة الظن **قوله** يلزم الدور قيل هذا الوجه ايضا منقوض بافادة الظن
هذا ثم الظاهر ان مبنى لزوم الدور وهو ان العلم بالشيء فرع تحققه لان العلم بوقوع
شيء ظن لو وقع في نفسه على ما صرح به من قبل في دفع احتجاج القائلين بان ما اعتقاده

لازم للمكلف ضروري فيتوقف العلم بالدلالة على نفس الدلالة فيدور واما ما ذكره
الشارح ففيه بحث ظاهر لان التصديق بالمدلول موقوف على الافادة وهي تتوقف
على التصديق بالدلالة المتوقفة على تصور المدلول لان العلم بالاضافة يستدعي
بتصور المضافين لا التصديق بهما فلا دور وقد يجاب بان التصديق بالدلالة
متوقف على التصديق بالمدلول ايضا لان الاضافة ملزوم للمضافين والـ
التصديق بوجود الملزوم ملزوم للتصديق بلازمه وفيه ان اللازم المعلوم
استلزام التصديق بوجود الملزوم التصديق بوجود لازمه بعد العلم بالملازمة
لا توقفه عليه فتدبر **قوله** الشبهة السابقة الخ فيه بحث وهو ان سياق الكلام
يشعر بان ارباب هذه الشبهة قائلون بتحقق التكليف بالمعارف بالمفارق وعدم
قبحه فيقال لهم هذه المعارف المكلف بها على تقدير ان لا يكون افادة النظر اياها
مجزوما بها اما ضروري عندكم او نظري لازم الحصول من النظر او غير لازم الحصول
منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف وعلى التقديرين الاولين فلما ذكرتموه في دليلكم مع
ان التقدير الثاني مناف للغرض واما الثالث فلانه لا يتحقق مقدورية التحصيل
لجواز التخلف عن النظر وان قالوا لا تخلف عادة وذا يكفي للمقدورية قلنا
هو عين مذهبنا اذ لا ندعي لزوم الحصول بمعنى الايجاب العقلي بل العادي اللهم
الا ان يقال هم لا يقولون بالتكليف والمراد بالاجماع اجماع الخصوم والشبهة الزامية
قوله لا باسم النظر لان التكليف انما هو بالافعال دون الكيفيات والاضافات
والانفعالات والعلم لا يخرج عن احدى الثلثة الاخيرة اتفاقا **قوله** عدول عن
الظاهر قيل الباء في بالنظر ليست صلة للتكليف بل للسببية والمعنى التكليف بالعلم
اذ كان واجبا بعد النظر بسبب النظر ومقدورية ولا نم قبح التكليف بواجب
طريق تحصيله مقدور فان مقدورية المكلف به اعم من مقدوريته في نفسه
ومقدورية تحصيله وبالجملة التكليف بالعلم قبل النظر والعلم ح مقدور بلا
ريبة ووجوبه بعد النظر لا ينافي تلك المقدورية الحاصلة حين التكليف فلا
نم العدول ولو سلم فاعتبار المقدورية في المكلف به نقيضه والعدول عن
الظاهر لحمله للتوفيق بين القواعد ليس اول قارورة كسرت في الاسلام

قائله المولى الفناري لبيشح بيان

وجواب الاخير ظاهر فان مبنى الرد لا ضرورة فى تلك العدول لتحقق المقدورية
فى نفس النظرى كما سنذكره فى الاول نعم لو ثبت تصريحهم بان التكليف انما هو بدء
بالافعال لكان لذلك العدول وجه والحق على ما قيل ان الرد المذكور غير مرضى
عند الشارح ايضا كما سيظهر من تحقيقه عن قريب **قوله** فالاولى فى الجواب اه
فيه بحث اما اولا فلانه لا يكاد يتم الا فى الاوليات مع انه لا تكليف فى مطلق
الضروريات لكونها غير مقدورة التحصيل للمخلوق واما ثانيا فلان الموجب للحكم
فى الاوليات تصور الطرفين على وجه مخصوص هو مناط الحكم فاذا غفل عن تصورهما
على ذلك الوجه امكن اعتقاد النقيض والقول بان تصور الطرفين على ما هو مناط
الحكم الضرورى موجب له ممتنع تخلفه عنه بخلاف النظر لا يفيد عدم مقدورية
الاوليات مطلقا واما ثالثا فلان الباء فى قول المص بالنظر اذا لم يجعل صلة للتكليف
بل للسببية يمكن ارجاع كلام المص الى هذا الجواب فليتامل **قوله** انما يلزم المعتزلة
اه لا يذهب عليك ان التكليف لغير المقدور وان كان جائزا عند الاشاعرة فالصحيح
عندى انه غير واقع فيمكن تقرير الشبهة بالنظر الى وقوع التكليف بالنظرى وح يندفع
بهذا الوجه ان الجواب لكن انما اورده نظرا الى تقرير السابق حيث بنى الكلام فيه على
قبح التكليف وقد يقال بجواز التكليف بمثله منهم ايضا انما المجوز هو المعنيان من
الثلثة على ما سنفصل فى الالهيات وهو غيرهما **قوله** الثامنة لو افاده الى اه
منقوض بافادة الظن المتفق عليها **قوله** التاسعة لو افاد اه يمكن ان يقال
فيه ايضا لو صح دليلكم لما افاد النظر الظن مع ان هذه الافادة متفق عليها
كما مر **قوله** وقيل للمعتزلة ان يتخلصوا اه ويمكن ايضا ان يقولوا الجزم بان اللازم
علم لا جهل بواسطة المقدمتين هما ان هذا حاصل عن قطع يقينى وما هو
كذلك فعلم اما بالنظر او الحدس ولا يتسلسل فى النظر لانقطاعه عند انقطاع
الالتفات كما مر **قوله** الثانية المهندسون قيل حال الخلاف بيننا وبينهم الى وجود
النظر فى القطعيات فى الالهيات عندنا وعدمه عندهم وحمل انظارهم على
الاعتراف بوجوده فى الالهيات قطعا مع تخلف العلم عنه فيما بعد جدا
قوله لا يتصور الا بالضرورة هذا اما الزامى او حكم ظنى عندهم والا فعند افادة

النظر العلم في الالهيات بعدم تصور الحقايق الالهية وفيه ان الحكم بعدم تصورها يستدعي تصورها فيتناقض وايضا قوله اما لانه لا شيء من التصورات بنظري لو تم لدل على عدم افادة النظر مطلقا سيما في البسائط مع انهم قائلون بافادته ما ذكر اللهم الا ان يقال انهم قائلون بافادته في غير الالهيات على ان القضية مهملة صادقة في بعض المواد وهو ما يكون تصور الاطراف ضروريا او بعدم افادته فيها بمعنى السلب الكلي قوله ولا تركيب في الحقايق الالهية بالاجماع والاتفاق سواء تم الدليل على انتفاء تركيب حقايق صفاته ام لا قوله لهم بكنه حقيقته وحقايق صفاته ابتداء فاللازم ح عدم جريان النظر في التصورات الالهية لا في التصديقات الالهية التي هي المقصد الاقصى قوله ثم هذا يلزمكم في الظن لهم ان يقولوا التصور بالوجه يكفي في الظن دون الجزم والفارق ظاهر لان الظن لضعفه يصلح ان يكون منشاه التصور بوجه بخلاف اليقين نعم لا يلزمه في الجزم ايضا التصور بالكنه لكن هذا هو الجواب التسليمي المذكور اولا قوله الثاني ان اقرب الاشياء اه ينبغي ان يقيد الاشياء بالغائبة عن الحواس وعدم الانساق والقرب من الاوهام كيلا ينتقض دليلكم بالهندسيات والحسابيات والممكنات ثم انه انما يتم على تقرير تسليم عدم معلومية النفس ان لو كان اقربيتها في المدركية اذ لا يلزم من اقربيتها اتصالا اقربيتها ادراكا الا يرى ان قوة الحاسة لا تدرك نفسها لم يلزم مدعاهم قوله لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه بحث لان التصديق عندهم يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه كما تبين من دليلهم الاول واذا لم يكن النفس معلومة من حيث التصور فكيف يقولون هي معلومة من حيث التصديق بالوجود بديهية والحمل على بداهة التصديق الظني بوجودها بعيد جدا اللهم الا ان يبنى الكلام على ارادة الزام الخصم بانها غير معلومة عندكم فيلزمكم الاعتراف بما ذكرنا فرادهم بانه بديهي لا خلاف فيه انه بديهي عندكم لا خلاف فيه بينكم قوله قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم الظاهر ان لفظ العلم مقحم والحق في

في العبارة ان يقال لا يفيد معرفة الله تعالى وكانه اراد العلم المتعلق بمعرفة الله
تعالى بان يكون مساوى ايضا تامل قوله لزم الدور فان قلت يجوز ان يعلم صدقه
بقول المخصوص وصدقه بان ظهر المعجزة على يديه او الكرامة قلت انما يحصل
العلم بالصدق بعد العلم بان الله تعالى صدقه فيما قاله باظهار المعجزة في يده و
لا فيجوز الكذب من السحرة واصحاب الاستدراج فح يلزم الدور لان قول المعلم
لا يفيد العلم بالله تعالى الا بعد العلم به تعالى فلو اسندنا العلم به تعالى من قول المعلم
لدار وعلى ما ذكرنا حمل الابهري في شرحه قول المص لزوم الدور وكانه الشارح
تركه لانه يرجع الى علم الصدق بطريق الاستدلال العقلي لا بقوله الا ان يدعي بديهة
علم صدق قول المخصوص وان ما ذكره بيان لمية وايا ما كان فالدور لازم قوله
وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل ففيه كفاية فيه بحث لجواز ان نعلم صدقه
فيه بدليل دال على ان كلامه مطلقا صادق وليس صدق العلم من المعارف الالهية
التي تدعي عدم استقلال العقل فيها لان المراد بها الامور الغائبة عن الحواس و
صدقه تمام يهتدى اليه كما بمشاهدة قراين الاحوال قوله حتى يقولوا لا اله الا الله
قيل معناه حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله اذ لا شك في عدم انتهاء
المقاتلة وقبول التوحيد فقط بدون تصديقه عليه السلام بكونه عليه السلام
رسول الله فاكتفى بالبعض للظهور فح لا دلالة على ان المقاتلة انما كانت بسبب
عدم اخذهم التوحيد منه وقيل اخذه من حيث انه يلتقي منه عليه السلام يدل
على تصديقه عليه السلام في جميع ما امر به فلهذا انتهى المقاتلة به قوله وطريق الرد
عليهم الخ وقد يرد ايضا بان ذلك المعلم هو النبي عليه السلام وكفى به اماما ومرشدا
الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى امام مجدد طريق الارشاد
والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته واعتراف ما جاء منه قوله بالعادة
قيل عليه القائلون بان العلم الحاصل عقيب النظر لاجراء العادة جوزوا حصول
الجهل عقيب النظر والعلم عقيب النظر الفاسد وهو يوجب ارتفاع الامان
عن الادلة الصحيحة والجواب ان جواز حصول الجهل عقيب النظر الصحيح و
العلم عقيب النظر الثاني لا ينافي عدم وقوعه كما لا ينافي جواز التكليف بالمحال

عدم وقوعه فلا يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة بل جواز ارتفاع
الذى لا يقع عادة فلا محذور قوله وعلى انه قادر مختار اراد بالاختيار ههنا
الاختيار المطلق وهو ليس فى موصوفه شائبة وجوب عنه ولا عليه ولهذا
فرّع عليه قوله ولا يجب عليه ايضا واراد به فى آخر المقصد مالا وجوب
عنه فقط كما هو المتبادر الشايع والاقرب ان يفرع عدم الوجوب عليه
على قاعدة التحسين والتقبيح قوله وهو داعى او اكثرى اعتبار الاكثرية
باعتبار جواز طروّ الغفلة او النوم او الموت على الناظر فلا ينافى الكلية
التى ادّعيناها فى افادة النظر الصحيح كما ظنّ واما اعتبار الدوام فبالنظر الى ان
يراد العلم بعد النظر الصحيح الذى لا يعقبه مناف العلم وقيل قوله او اكثرى
تنزلى اى فلا اقل منه او بالنسبة الى السليم المتناهى كما اشار اليه فى شرح
المطالع قوله فعل لفاعله فعلا آخر اراد بالفعل الاثر الحاصل من الفاعل اعم
من ان يكون بواسطة او لا لا نفس التاثير فلا يرد ان العلم من مقولة الفعل
وكذا الحركة قوله فقياس الاصحاب اه اعترض عليه بان هذا لا يفيد
اليقين لكونه عائدًا الى القياس الشرعى وسيشير اليه الشارح قوله ارتفاع
التكليف بالمعارف النظرية فيه انه لا ينفى وجوبه بمعنى ان لا يكون ماهورًا بها
فلا يرد منع بطلان اللازم بناء على ان التكليف معيد بعدم المعرفة
اذ تكليف العارف تكليف تحصيل الحاصل وذلك لان المعنى ان العارف
لا يكلف انه لا يتجدد له الايجاب والامر لا ان معلومية يخرج عن
كونه مامورا به وعلى هذا يندفع ايضا ما يقال من ان الارتفاع انما يلزم
اذا كانت المعارف النظرية كلها غير مقدورة لنا وغير حاصلة الا بالتاكيد
فتأمل قوله قيل مركب القياس المركب قياس يستغنى القياس عن اثبات
حكم الاصل لموافقة الخصم له مع ان الخصم يكون مانعا لكون الحكم فيه معللا
بعلة المستدل اما بمنع عليتها او بمنع وجودها فيه والاول مركب الاول
الاصل والثانى مركب الوصف والتفصيل مذكور فى كتب الاصول قوله
لئلا يلزم تحصيل الحاصل هذا انما يظهر فيما اذا غفل عن النظر دون

العلم

العلم بالمنظور فيه والظاهر ان كلا منهم عام وقد صرّح الشارح
في الالهيات بان المراد صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه
ايضا فتامل قوله فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة
العبد هذا يدل على ان مراد الامام نفي التولد من فعل العبد لا نفي التولد
من النظر من حيث هو لان عدم وقوع العلم بقدرة العبد لا ينافي تولده
من النظر الذي هو فعل الله تعالى عنده فلو قال الشارح في تحرير مذهب
الامام غير متولد من فعل العبد وقال هنا فيكون النظر وكذا العلم
الحاصل واقعا بقدرته لا بقدرة العبد لكان اظهر قوله اذ لا وجوب
عن الله تعالى ولا عليه ليس تعليلا لكونه تعالى قادرا مختارا وانه لا
يجب عليه شيء والا لزم المصادرة كما لا يخفى بل تعليل لان هذا المذهب
لا يصح مع القول بانه تعالى قادر مختار وانه لا يجب شيء والتقريب
ظ فان هذا المذهب يشتمل على الوجوب فاما عنه واما عليه
قوله وانما يصح اذا قيد الابتداء وانما اختار في صحة المذهب
المذكور حذف قيد الابتداء بل حصر الصحة فيه ولم يذكر حذف احد
القيدين الباقيين مع انه ذكر اولا انه لا يصح مع القول بالامور الثلثة
بناء على ان القول باسناد الجميع اليه تعالى ابتداء بالمعنى المراد ههنا
يستلزم القول بانه قادر مختار كما سيشير اليه الشارح في بحث القدم و
كذا يستلزم سلب الوجود عليه تعالى لان هذا الوجوب متفرع
على قاعدة التحسين والتقبيح وهذه القاعدة تفضي الى القول باستناد
بعض الاشياء اليه تعالى بواسطة بعض كالثواب بواسطة الطاعة
فحذف كل من القيدين الاخيرين يستلزم حذف قيد الابتداء ومما ينبغي
ان يعلم انه اراد ههنا بالاستناد ابتداء كما دل عليه سياق كلامه ان لا يكون
لبعض اثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا كما هو مذهب
الشيخ وغيره من اهل السنة لا ان يكون تعالى هو الموجد ابتداء اي من
غير واسطة ايجاد شيء اخر بان يكون تعالى موجدا لشيء وذلك الشيء

مولانا حضر شاه

قائل على قوشجي

موجداً لاخر فيكون الله موجداً لذلك الاخر بتوسط الشيء الاول كما
ذهب اليه الفلاسفة فعلى هذا يندفع ايضا اعتراض الفاضل بان
ما ذكر من المذهب يصح وان لم يحذف قيد الابتداء على ان معنى الاستناد
ابتداءً هو المعنى الاخير فلا ينافي القول بالتوليد قوله شرط النظر اما
مطلقا فبعد الحيوة امران ارادة شرط النظر من حيث انه نظر لا من حيث
انه حركة في الكيف فانه يحتاج من حيثية الاخيرة الى المتحرك وما منه
الحركة ونحو ذلك ولذلك لم يتعرض للمعدمات والعالم المحل قوله
وهو العلم بالمط من حيث هو مط قيل عليه النظر غير مشروط بطلب مط
معين فيمكن ان ينظر الى مقدمات حاصلة عنده فيحصل مطلوب ما كانه
لا امران المط لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا والجواب ان مطلوبا معينا اذا
كان حاصلا لم يكن النظر لتحصيله ولا لتحصيل مطلوب موجود في ضمنه
فان كلا منهما تحصيل الحاصل بل لمط اخر فالمط من حيث هو مطلوب
غير معلوم وهو المطلوب وبالجملة الكلام في النظر المتعارف المشتمل
على حركتين ولا يتاتى فيه ما ذكر قوله واما العلم به بوجه اخر قيل يرد
عليه ان الغافل عن المط ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده
او ملقاة اليه ورتبها فادّاها الى المط وانت خبير بان هذا لا يتاتى على
راي من يوجب في الفعل الاختياري تصور فائدة فان النظر فعل
اختياري لا بد لفاعله من تصور وصول الى علم فقد تحقق علم المط
بوجه وبالجملة الكلام في النظر المتعارف قوله والجهل المركب به فان
فان قلت اذا جاز النظر في الدليل الثاني بمعرفة وجه دلالته
جاز ان يطلب الجاهل جهلا مركبا معرفة وجه دلالة مقدمات
يقينية مجزومة عنده فيحصل اليقين فما معنى اشتراط عدم الجهل
المركب قلت الجهل المركب الذي شرط عدمه في الجهل المتعلق بما طلب بهذا
النظر بالذات ولا جهل مركبا فيما ذكر بالنسبة الى وجه الدلالة حتى يلزم
المحذور وفيه ويرد عليه ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاصلة

عنده

عنده او ملقاة اليه وربّما غافلا عن خصوصية ما يؤدّي اليه افادته الى اليقين
بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وقد تحققت اندفاعه فيما سبق
فليتأمل قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل ولا يرد ان النتيجة ليست ذلك لان
المط لا يختص بمجردها بل اذا اشتمل على ما يمكن ان يكون مقصودا كونها كما
تعاد تعاد لوازمها وقد يقال الطلب على تقدير عدم حصول المط بالاول بان
يعرض شبهة فيه قوله فليس شرطا له هذا اذا كان المط العلم واما اذا كان المط
الظن على ما هو عليه فعدم الظن على ما هو عليه شرط وبالجملة درجات الظنون
متفاوتة والشرط ان لا يكون ما في درجة المط او اقوى منه حاصلا قوله
الثاني ان يكون النظر في الدليل قيل هذا الامر الثاني نوع عن اشتراطه اشتراط
الاول لاستلزامه اياه وامر بيّن قوله واما اصحابنا فلهم مسلكان الخ فان قلت
ان النظر واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة كان التمسك بهذا الاجماع كافيا
في اثبات وجوبه الشرعي فلا حاجة الى هذه المقدمات ودفع الاعتراضات كما لا يخفى
اللهم الا ان يقال الاجماع المستدل به هو اتفاق علماء عصر على حكم ومجرد اجماعنا
مع المعتزلة لا يكفي وفيه ما فيه قوله واجب اجماعا منا ومن المعتزلة فان قلت
الثمانية من المعتزلة قالوا بضرورية المعارف كلها فكيف حكم بتحقق الاجماع
منهم في وجوب النظر بمعرفة الله تعالى قلت مرادهم بالضرورية معنى الاضطرارية
يعني ان المعارف ليست فعلا اختياريا مباشرا للعبد ولهذا المعتزلة متولدة من
النظر كما سيجيء في خاتمة الكتاب قوله نحو قوله قل انظروا الاية فان قلت المفهوم
منه وجوب النظر في مصنوعاته والتفكر فيها لا في معرفة الله تعالى على ما هو
المدعى قلت المراد من الاية ايجاب التفكر في المصنوعات للاستدلال بها على
معرفة صاحبها كما صرّحوا به قوله غير قطعي الدلالة لو ضم اليه قوله او المدلول
لكان اظهر اذ كون خبر الواحد من قبيل غير قطعي الدلالة مطلقا انما يتم اذا كانت
الظنية في المتن مستلزما للظنية في نفس الدلالة وذا غير ظاهر قوله
ولان العلم واه وايضا الخطاب يخص الرسول عليه السلام ظاهرا والعلم
ان جاز حصوله بالتقليد كما هو الظاهر روايته فقوله وذلك قد يحصل ظاهر وان

لم يكن الحاصل به الا الجزم كما يشعر به تصريحهم لخروجه عن تعريف العلم بالثابت
لا الجازم فقوله وذلك اه حمل التقليد على اللغوى واما حمل الظن على ما يقابل اليقين
فلفظ الغالب آب عنه كما هو الظاهر قوله وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية
والا لما صح قوله وهى لا تتم الا بالنظر ولان الضرورة يستلزم عدم المقدورية و
غير المقدور لا يكلف به بالفعل اجماعا وان جاز عندنا كما سبق ومعرفة الله
تعالى كلف بها واما ما ذكره الشارح من قوله لان الانسان لو خلى عنه الخ يعترض
عليه بان الشرط ليست بداهية ولا مبرهن عليها فيرد عليها المنع نا تا
وان نجد من انفسنا ذلك لكنه لم لا يجوز ان يوجد شخص من الاشخاص يجده فان
قلت لو كان ضروريا لوجدنا نحن ايضا قلت الضرورى قد يتوقف على الشئ
لا يحصل للبعض وان جاز حصوله قوله وفيها بلا معلم فيه تامل لجواز المعرفة بل
بافادة النظر الجامع للتعليم فتوزع امكانها على افادة النظر العلم فى الالهيات
بلا معلم ثم لا يقال ان المدعى ان المعرفة بلا تعليم واجب فحينئذ يظهر التوقف لانا
نقول سياق الكلام بافاده اما اولا فلانه ادعى الاجماع على هذا الوجوب و
من يعتبر ايمان المقلد لانا نقول بالوجوب بدون التعليم اذ عدم ايجاب التعليم
ليس ايجابا لعدمه واما ثانيا فلان قوله فى جواب السائل قلنا كل ذلك يحتاج
الى معونة النظر يدل على ان المدعى وجوب المعرفة بالتعليم او بدونه قوله وجواز
كذبه جواز الكذب وكذا جواز الرجوع معتبر بالنسبة الى الفاعل اى معتبر ثبوته
عنده ثم جواز الرجوع مثلا غير الرجوع بالفعل فلا ينافى المفروض اى ثبوت
الاجماع فى نفسه كما ظن قوله منقوض بما علم هذا جواب عن رد الامكان ايضا
ثم انه جواب تحقيقى لا الزامى فلا يرد ان يقال صورة النقض غير مسلم عند
المانع كما ظن قوله ولان انضمام الخطاء الخ اكثر النسخ بالواو والفرق بينه و
بين التعليل الاول اعنى قوله لجواز الخ ان الاول مبنى على عدم اختلاف حكم
الكلى المجموعى وكل واحد مطلق والثانى على عدمه فى هذه المادة المخصوصة
وان وجد فى مثل كل انسان يسعه هذه الدار وبها يظهر وجه الشارح
قوله واما احتمال انضمام الخطاء فتامل قوله يعلمون الادلة اجمالا او المعرفة

ظنه السيد على ح

الاجمالية

الاجمالية للدلائل فى حكم النظر فصح وجوب قوله كما قال الاعرابى الخ قول الاعرابى
امارة على انهم يعلمون الادلة اجمالا لا دليل يوجب الجزم به فمنع المكابرة
باق بعد نعم قوله فى السؤال بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا فى محل المنع ايضا
فتأمل قوله والتصفية اه سياق كلامه يدل على ان المراد بالتصفية هو
التصفية المصطلح عليها وهى التى تكون على قانون الاسلام بالمواظبة على الذكر
والطاعة وبهذا يظهر الفرق بينه وبين التوجه التام التى تنسب الى حكام
الهند على ان توجههم نحو مطلوبهم كيف كان وتوجه ارباب التصفية الى جناب
ذى الجلال كما دل عليه تقريره واعلم ان الصوفية يجمعون على ان التصفية لا
يفيد الا بعد طمانينة النفس فى المعرفة سواء حصلت من يقين او تقليد و
هذا معنى قولهم لا مطمع فى الوصول الا بعد احكام الظ فعلى هذا يظهر اندفاع
تجويز حصول المعرفة بالتصفية للدور والظاهر ان المعرفة المدعى وجوبها بالاجماع
ليس بمعنى اليقين لجواز التقليد عند البعض فتدبر قوله الى معونة النظر فان
القايل بالتعليم الخ قد اشرنا فى الاشكال الاول الى ما بين هذا الجواب وما ذكره
هناك من التدافع قوله والالهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه الخ قيل
عليه قد سبق ان الفرق بين العلم والجهل قد يعلم بالبداهة فلم لا يجوز ان
المتوجه بالبداهة بعد رعاية شرايط كمال التوجه ان الحاصل علم فايض
من الله تعالى لا جهل وهذا الاعتراض يرد على قوله فلا بد من الاستعانة
بالتعليم اذ يجوز ان يعلم حقيقة الحاصل بالتصفية المرعية شرائط كمالها
بديهة او حدسا فتامل قوله فان التعليم والالهام من فعل الغير فان قلت
طريق الالهام التوجه التام المقدور مع امور مقدورة كما سبق وطريق
التعليم الطلب والجد الا يرى ان من طلب وجد وجد فبين الطريقين والالهام
والتعليم لزوم عادى كما هو مذهب الاشاعرة فى النظر وهذا القدر يكفى فى
ثبوت التكليف قلت اما التوجه التام المستتبع للالهام فان لزوم
قرانه للمجاهدات الشاقة والمخاطرات الكثيرة كالتصفية فهو فى حكم
ما لا يكون مقدورا كما صرح به وانما لم يلزم حصول مرادهم بخاصة فى نفوسهم

الخاصة كما صرّح به بعضهم ولا قدرة عليها واما التعليم فالقائلون به
اعني الملاحدة يدعون انحصاره في جماعة مخصوصة فامره في غاية الاشكال
قوله ولا وجوب الشك اتفاقا سيجي ان ابا هاشم يقول بوجوب وبلزومه
فيما ذكر فكيف يدعي الاتفاق اللهم الا ان بعد تسليم ان ليس المراد اتفاق غير
ابي هاشم انما قال اتفاقا بناء على مقتضى القاعدة على ما سيجي وهناك بالاتفاق
الضمني محققا قوله قلنا المعرفة غير مقدورة الحق فيه بحث لان الواجب
ربما يكون في نفسه مقدورا بالتفسير المذكور مما ذكره المص وهو ان لا يكون
موقوفا على ايجاد سببه لكن يكون له مقدره لا يتم الا بها كترطه فلا يفيد
هذا الكلام كلية تلك المقدمة فلا يصح ان يقع كبرى في الاستدلال ويمكن
ان يدفع بتقييد موضوع الكبرى بان يكون حاصل الاستدلال هكذا
النظر سبب لا يتم الواجب الا به وكل سبب لا يتم الواجب المطلق الا به
فهو واجب واعلم ان تحقيق الشارح ههنا يدل على الرد الذي ذكرنا على
وجوب شايع شبه السمنية ليس بمرضي عنده قوله قلت هذا بعينه جار
فيما اذا تركها مع كونها واجبة قيل فيه بحث لان المقدمات اذا دخلت في الايجاب
بحيث يكون ايجاب الواجب ايجابا لها ايضا كان معنى وجوبه مع مقدماته
كوجوب الصلوة على الجنب والمحدث فقولنا بوجوبه عند عدم مقدماته
قول بوجوب تحصيله مع تحصيلها اما اذا لم يجب المقدمات فقولنا بوجوبه
عند عدم المقدمات تكليف بالمحال والفرق دقيق يظهر بالامعان فليتأمل
قوله ولك ان تحمل عبارة الكتاب قد يقال لا حاجة الى تقدير الوجود في
في تصحيح عبارة الكتاب لحصول بان يجعل مع عدم المقدمة ظرفا لغوا مه
متعلقا بيجب فيكون المعنى اذ المحال ان يجب الشيء ويجب عدم المقدمة
كما في قولك خرج زيد مع عمرو وانت خبير بان قوله لا مع عدم التكليف بها
يدفع هذا التوجيه اذ المفرح المحال ليس المحال ان يجب الشيء ويجب عدم
التكليف ولا تقريب له ههنا قوله ولو قدم الاشكال التاسع الى لان
المساق على التنزل والتسليم فمقتضاه ان يقول سلمنا ان المعرفة

قائله مولانا سيد علي رحمه الله

لا يتم

لا يتم الا بالنظر لكن لا نسلم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب مطلقا ولو
سلم الاطلاق فلا نسلم الكلية التي عليها مدار الاستدلال لانتقاضها بعدم المعرفة
والشك قوله ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا فان قلت النظر حركة
نفسانية غير ظاهرة وليس الكلام في المباحثة فلعل الصحابة رضي الله تعالى عنهم
لصفاء قرايحهم اصحاب كلهم في النظر من غير حاجة الى بحث وتفتيش عن الاخر
حتى ينقل الينا قلت ليس مراد المعارض انتفاء النظر والمباحثة فيما بينهم
حتى يرد ما ذكر بل انتفاؤه مع الخصوم الذين هم اكثر عددا من حصى البطحاء
قوله لما ورد في الحديث وهو انه قال عليه السلام الخ قيل خبر احاد لا يعارض
ما ذكر من القطعي قوله لزم ان يسلم الخ لزوم التسليم بما ذكر انما يظهر اذا اعترف
الخصم بالحدوث الزماني قوله قلنا ذلك النهي الخ فيه بحث لان هذا الجواب
مشعر بان نهي الرسول عليه السلام اصحابه رضي الله تعالى عنهم عن المكالمة
في القدر لانها كانت تعنتا وحاشاهم عن ذلك اللهم الا ان يكون بينهم من
منافق كابن ابي ونظرائه والاظهر ان يقال نهيهم عن ذلك لعدم وصول
العقول البشرية الى كنه المسئلة فلا يلزم النهي في جميع المواد قوله والنظر
غير الجدل لا يخفى ان قانون التوجيه يقتضي تقديم هذا لانه منع الصغرى
وما تقدم منع الكبرى قوله ولا شك ان دينهن بطريق التقليد بل
لان الادلة لا بد لنفيه من دليل ولو سلم فالمستفاد منه وجوب اتحاد
العقيدة لا طريقة فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمتأهل هو النظر والطريق
الموصل للعاجز هو التقليد فلا استدلال فيه قوله ثم ان خبر احاد لا
يعارض القواطع ولو فرض انه متواتر فهو دليل نقلي قابل للتأويل القواطع
العقلية قوله جوز ان يكون له صانع قيل عليه يحتمل ان يعتقد لاول
ما سمعه من النفي تقليدا او شبهة بان سمع الشبهة ايضا ولو سلم
فبعد ما جوز ونظر واخطأ فجزم بالنفي يلزم ان يسقط الواجب
لاندفاع خوفه قوله فلا نسلم انه يدفعه فيه بحث لانه صرح فيما سبق بان
النظر مستلزم لمعرفة الله تعالى فايجابها ايجابه فاذا استلزمها النظر الصحيح

المقدور بالاتفاق يندفع الخوف بالاتيان واما من لم يات به فقد اخل بما وجب
عليه ولا كلام فيه فان قلت فيه لاحتمال ان ينهى عن المعرفة بالنظر لادائه
الى الجهل المركب فيجب التوقف عن النظر عقلا قلت اجيب عنه بان غالب
النظر الاداء الى الحق وفيه بحث لكثرة الغوات قوله مطلق دنيويا كان او اخرويا
قد يمنع الاطلاق لجواز ان يكون المراد ما كنا معذبين في الدنيا بقرينة ما بعد
الاية اعني اذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها
القول فدمرناها تدميرا قوله وهو من لوازم الوجوب عندهم المقصود
بالمناظرة ههنا هو المعتزلة والكلام يتم عليهم واما الشيعة فهم وان قالوا
بالوجوب العقلي ايضا لكن يجوزون العفو فلا يتم الاستدلال عليهم اذ يقولون
النفي قبل البعثة التعذيب بالعقل بناء على تحقق العفو واما استحقاق التعذيب
فثابت قوله ولا شبهة في ان العقلاء الى هذه المقدمات مما لا بد ههنا لان التعذيب
ليس من لوازم الوجوب بل شرط ترك الواجب فلعل من نفي التعذيب يلزم نفي الترك
فلا يتم الدليل الا بضم هذه المقدمة ولذا قال الشارح ومحصوله اشارة الى ان ما
ذكره المص ليس بتام من غير عناية قوله حين يامره النبي عليه السلام بالنظر في معجزته
قيل عليه العلم بصدق الشارع لا يتوقف على النظر في المعجزة فكثير من الصحابة
رضي الله تعالى عنهم كانوا اذا راوا المعجزة امنوا بالله تعالى من غير تاخير
الى نظر واجيب بان استفادة صدق الشارع عن مشاهدة المعجزة مبني
على ما يترتب عند المشاهدة من ان هذا الامر الخارق للعادة المقرون بالتحدي
امر يعجز عنه البشر ولا يقدر على اظهاره الا الخالق القوي واظهاره ههنا بعد
ما لم يجر العادة به تصديق لدعواه وغايته ترتب الايمان على مشاهدة المعجزة
لسرعة ترتب هذه المقدمات لدى المشاهدة قوله اي من القضايا التي قياساتها
معها هذه القضايا محتاجة الى تصور الطرفين على ما هو مناط الجزم بلا
شبهة لتحصيل قياساتها معها فقبل التصور على ذلك الوجه قد يحتاج
الى دفع مقدمات يساق ذهن المكلف اليها ولذلك قال فيضع النبي عليه
السلام فلا يرد ان لمجرد التكلم بالمدعى يحصل قياسه معه فاي حاجة الى

هذا ويمكن ان يقرر الدليل بوجه يكون
تحقيقيا لا الزاميا بان يقال لو وجب
لاستحق العذاب تركه ولم يامن من
وقوعه والتالي باطل لقوله تعالى و
ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
اذ به يحصل الامن فتامل
منه

دفع

دفع المقدمات بل المفهوم من قول الشارح مع تلك المقدمات ان المقدمات قد يحتاج
الى التنبيه قوله او نظريا قريبا من الضروري اى كان معطوفا على ضروريا
كما هو الظ يكون اشارة الى ان فطرى القياس نظرى عند البعض والى ان النظرى
المذكور اعم من ان يكون حقيقة او حكما وان كان معطوفا على قوله فطرى القياس
كما هو الوجه فالامر اظهر قوله ولا يأثم بتركه قد يمنع ذلك بان النظر فى وجوب
النظر فى المعجزة من الواجب العقلى ايضا لدفع الخوف وفيه تأمل قوله الوجه الثانى
الحل اه لو فرض ان يقول المكلف لا انظر ما لم اصدق بوجوب النظر ولا اصدق
بوجوبه ما لم يثبت الشرع وثبوته انما هو بالنظر فيتوقف كل منهما على الاخر لم
يتجه هذا الحل بل الحل ح ان يقول لا انظر ما لم اصدق به باطل لكنه لا يتوقف
الوجوب فى نفس الامر على العلم به لا يقال اذ لو توقف الوجوب على العلم به لزم تكليف
الناس بما لا يعلمونه لانا نقول يلزم حكم من واجب لا يقدر فيه الجهل وانما مدار
الوجوب الامكان القريب للعلم به وقد يقال عدم التوقف مسلم لكن لا يتم الزام
النظر ح لانا نقول ح سلمنا ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب الا انى لا
انظر ما لم اعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم والقول
بان الجهل ليس بعذر انما هو لكون الدار دار التكليف وشيوع احكام الشرايع فيها
وهو لم يثبت بعد قوله انما يتم فى السبب المستلزم والقصد ليس كذلك فلا يلزم
وجوبه وبهذا اندفع ايضا ما يقال من ان النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل
البسيط بالمط من حيث هو مطلوب فينبغى ان يكون اول الواجبات على انه
ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد
به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب واستدامته وان
كانت مقدورة بان ترك مباشرة الباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدر
فان قلت القصد جزء من السبب المستلزم او شرط له والتكليف بالمشروط
والكل بدون التكليف بالشرط والجزء محال قلت المحال هو التكليف بالجزء
بالمشروط او الكل مع التكليف بعدم الجزء او الشرط لا مع عدم التكليف بها لان
التكليف تعلق بخطاب الله ويجوز ان يتعلق بجزئه وشرطه وقد مر

تحقيقه قوله لشموله المذاهب الثلثة المعتبرة التي هي مذاهب العلماء المعتبرين
واما القول بان الواجب اول جزء من النظر فلا يعتد به اذ لا يخفى ان الواجب تعلقه
بالكل هو القصدى الاصيلي وبالجزء الضمني وتبعي وان شئت ان تدرج هذا
المذهب ايضا قول بعد قوله والا فان شرطنا كونه مقدورا فان لم يشترط كونه
واجبا واصليا فقصد يا فهو جزء جزء النظر وان شرط فهو النظر قوله واذا امكن
توجيهه اشارة الى الضعف لان الامور الاختيارية اذا لم يكن مقصودة بالذات
مثل القصد لا يحتاج الى قصد اخر قوله والنظر عند من لا يجعل او اراد بالواجبات
المقصودة بالقصد الاول مالم يتوسل به الى واجب اخر فلذا عد النظر منها مع
كونه وسيلة الى المعرفة قوله بل واجب الحصول فيه ان وجوب الحصول لا ينافي
المقدورية وبواسطة كما مر اللهم الا ان يريد بالواجبات ما يتعلق به الوجوب
بالذات قوله فهو القصد سياق كلامه يدل على ان القصد مقدور وعلى هذا
التقدير مع وجوبه ولا يلزم التسلسل كما ظن لما اشار اليه الشارح وان امكن توجيهه
وقد حققناه وبه اندفع الاعتراض على قوله لكن كون الواجب غير مقدور
بطل اتفاقا بان دعوى الاتفاق ينافيه ما نقل عن الامام عقيبه قوله
فان جزمت به كان حاصلا قبل التقليد غير المعرفة فلعل الجازم مقلد فيطلب
المعرفة مع انتفاء الشك وقد نبهت على جوابه فيما سبق قوله وان جزمت
بنقيضه كان مانعا قيل عليه النظر الاخر للتأييد والتقوية واقع كثيرا فيما سبق
فلعل الجاهل قصد التأييد فنظر واصاب والحاصل ان مقدمة الواجب النظر
المطلق لا النظر لاجل تحصيل المعرفة فليتأمل قوله وانت تعلم ان انتفاء الجزم
لح قد يدفع بان المراد بالشك هو التردد في النسبة اما على استواء وهو الشك
المحض او رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم قال البيضاوي في تفسير
الشك قد يطلق على ما يقابل العلم ولهذا اكد قوله تعالى لفي شك منه في قوله تعالى
وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه لقوله ما لهم به من علم قوله فيكون الشك
عنده ايضا مقدورا قيل مقدورية المقدمة بالتمكن من تحصيلها كالطهارة
وملك النصاب لا ان يكون فعلا اختياريا والشك ليس مما يتمكن من تحصيله

قيل الحق ان الشك مقدور لان مقدمته وهي تصور طرفي
النسبة وجمعهما معا مقدورة وضروريته بعد جميع
هذه المسئلة لا ينافي مقدوريته كما لا ينافي
ضرورية العلم بالنتيجة بعد جميع مقدمتي
الشكل الاول كسبيه

وايضا ليس الشك من المعاني التي يبطلها العاقل ويحكم باستحقاق تاركها الذم وايضا
انه وان كانت مقدمة فليس من الاسباب ليكون ايجاب النظر ايجابا له بمعنى
تعلق خطاب الراعي ان قلت مراد ابي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر قلت معنى
الوجوب العقلي عندهم ان يحكم العقل بان تركه سبب للعقاب في حكم الله تعالى
سواء ورد الشرع ام لا على ما سيعلم قوله وانت خبير اعتراض ان كان قول
الامدي والحق توجها بقول ابي هاشم وتحقيق ان كان قوله اعتراضا على ابي هاشم
وقد يقال كون اول الشك مقدمة غير لازم بل غير معقوله اذ لا بد من مرة بعد
اخرى يقع فيها طلب المبادي وترتبها حتى يحصل تمام النظر قوله مقيد بالشك قيل
فيلزم ان لا يجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه
اجيب بان مراده بالشك ما يتناول الاولين على ما اشرنا اليه والواجب في الاخرين
هو النظر في الدليل ووجه دلالته لان النظر والمعرفة مع الجزم باحد النقيضين
تمتنع نعم يلزم عدم وجوبها على العاقل الجاهل مع ظهور بطلانه قوله ظاهر البطلان
ظهور بطلانه يؤيد عدم كونه مختار الامام ولا يدل على انه مذهب لاحد كيف وقد
اتخذ جماعة انكار البديهيات باسرها مذهبا قوله وثالثها ان الفساد ان كان
من المادة فقط استلزمه الظاهر ان المراد هو الاستلزام الكلي وعليه مدار
البحث وانت خبير بان فساد المادة قد يكون بالكذب وقد يكون بعدم المناسبة
على ما تقرر في الميزان والفاسد بالمعنى الثاني لا يستلزم الجهل بل قد يفيد العلم
وهو ظ فكانه اراد بفساد المادة القسم الاول فقط قوله وفيه بحث لان قولنا
قد يجاب عن البحث بان النتيجة ان زيدا جسم حماري وهو كاذب قطعا كذا في
حاشيته للتجريد اعترض عليه بان ثبوت الجسم الحماري يستلزم ثبوت مطلق
الجسم فيصدق في الجملة وليس بشيء فان الصدق في الجملة على الوجه المذكور
لا ينافي استلزامه الجهل بالنظر الى غاية النتيجة فيندفع البحث وليس
مقصود المجيب الا ذلك قوله المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطا
للنظر لا يخفى ان حق هذا المقصد ان يلي مباحث الشروط المتفق عليها للمناسبة
الظاهرة فالتخلل بينه وبين تلك المباحث بمباحث اخرى لا يخلو عن خفاء وجه

قوله وهي من قبيل التصورات دون التصديقات اورد عليه ان تصور النسبة
وملاحظتها غير كافية في حصول المط بل لابد من الجزم بها او الجزم حكم كلي نعم هذا
الجزم حاصل من الهيئة الجمعية المتعلقة للمقدمتين اعني صورة القياس ولا يلزم من
كون الجزم بالتصديق اخر مغاير المقدمتين وجوب ترتيب مخصوص مستدع
لتفطن اخر وذلك لان هذا التصديق انما هو بصحة ترتيب المقدمتين لا
لاجل ان ذلك مقدمة اخرى قوله فاذا فرض الاتحاد الخ كقولنا كل اب و
كل ب ج ينتج من الاول كل اج واذا عكس الترتيب ينتج من الرابع بعض
ج اب ثم لا يخفى ان للترتيب دخلا في الاستلزام فاختلافه الملزوم لازم البتة
قوله اذ لا حاجة بنا الخ فان قلت المتناهي في البلادة ربما يرتب المقدمتين
على هيئة الشكل الاول ومع ذلك يخفى عليه النتيجة ويغفل عن لزومها بسبب
غفلته عن ان الاصغر يندرج تحت الاوسط قلت الظاهر ان الغفلة عدم
قدرته على جمع المقدمتين قوله وقال اخرون لا يجب ذلك بل قد يدل الخ
فان قلت ظاهر هذين الكلامين يدل على جواز المغايرة في بعض الصور وامر
الكلام من كونه مبنيا على ما قاله المشايخ يدل على عدم الجواز قلت لو
سلم ادعاء البناء الحقيقي فلا نم دلالته على عدم جواز المغايرة اصلا
اذ المشايخ رحمهم الله لا يدعون في كل حقيقة للشئ انها لا هو ولا غيره بل
الصفة عندهم قد يغاير الموصوف اذا كانت منفكة عن موصوفها و
قد لا يغايره بان يلازمه ولا ينفك عنه كما سينقله الشارح عن الآمدي
في المقصد السادس من المرصد الرابع في الوحدة والكثرة والاضافة في قوله
صفة الشئ لا هو ولا غيره للعهد والمراد الصفة اللازمة فيحمل البناء
على ما ذكره المشايخ والقول بان وجه الدلالة صفة للدليل لا يلزم عدم
المغايرة اذ قد يكون وجه الدلالة صفة للدليل منفكة عنه كالحدوث
بمعنى الخروج من العدم الى الوجود على تقدير وجوده فانه صفة منفكة
عن الحادث كما ستقف عليه في المقصد الثامن من المرصد الرابع
في الصفات الوجودية وقد لا يكون منفكة عنه كالامكان واعلم ان

العرفة

الفرقة السابقة ادعوا ان وجه الدلالة وهي الحدوث مثلا غير الدليل وهو
العالم البتة فقول الفرقة الثانية القائلين بنفي الوجوب بل قد يدل الشي اشارة
الى الاستدلال التسليمي على نفي الوجوب اي لو سلم ان الحدوث غير العالم فالاستدلال
قد يكون بنفس الحدوث فلا مغايرة بين وجه الدلالة والدليل ولا وجوب
فقولهم الحدوث ليس غير العالم الى الاستدلال امنفى من وجه لو قدم هذا لكان
انسب فعلى هذا التوجيه يرتبط سوابق الكلام ولواحقه قوله ليس غير العالم
مبنى على ما اشعر به كلام الفرقة الاولى القائلة بمغايرة الحدوث للعالم وذهب
اليه البعض من وجودية الحدوث وان كان مرتبا والا يكون داخلا في العالم
الذى ما سوى الله تعالى اذ العالم هو جملة الموجودات واما المعدومات
فلا تتصف بالمغايرة اصطلاحا ولا يدخل في المعدومات قطعا قوله بل يشبه
ان يكون فرعا انما قال يشبه لان ما توايف من جعلهم الحدوث من جملة العالم
لا يلايمه وهذا وان امكن حمله على انه استدلال الزامى لكن قولهم بالعينية
لا يلايمه ايضا ولو اريد بالعينية سلب الغيرية فقط لم يتجه فيما استدل بنفس الحدوث
مثلا ولهذه المعانى حكم بالشبهة ولم يقطع بالفرعية قوله فان وجه الدلالة صفة
للدليل اي فيما يتوهم فيه المغايرة كالاستدلال بالعالم على الصانع تعالى فلا يرد ان هذا
مخالف لما صرح به ذلك القائل من ان الدليل قد يدل على الشي نظرا الى ذاته والا لزم
التسلسل قوله داخل في وجود ما سواه اضافة الوجود فيه على نهج قولهم حصول
الصورة وعلى هذا اضافه سابقا ولاحقا والا فالحدوث على تقدير وجوده
داخل في وجود ما لا فيما سوى الله عز وجل قوله واجاب بان وجه الدلالة اعترض
عليه بان المتغايرين عند المتكلمين هما الشيئان الموجودان في الخارج فالمتكلم
اذا استدل بما ذكره على ان وجه الدلالة ليس مغايرا كان معناه ليس مغايرا
موجودا في الخارج والا لزم التسلسل ولا شك في صحة ذلك فلا معنى للجواب عنه
بانه امر اعتبارى قوله المرصد السادس في الطريق الذى يقع فيه النظر
قيل لم اخر هذا المرصد عن مباحث النظر وضعا مع ان النظر الطبعي يقتضى
تقديمه لان البحث فيه عن المعلومات التى يقع النظر فيها فهو كالبحث عن المادة

بالنسبة الى ما سبق فى مباحث النظر واجيب بانّ مفهومه ماخوذ فى مفهوم الطريق فقد
توقف مفهوم طريق الموصل على مفهوم النظر فلهذا اخر مباحثه عنه وقيل وجه الترتيب
المذكور ان المعتمد بحث الصورة قوله لان الفاسد لا يستلزم المط يرد على ظاهره ان قولنا
زيد حمار وكل حمار جسم يستلزم المط وهو انّ زيدا جسم وقد مرّ ما به التفصى فلا نفصل
قوله وح يلزم تناوله اى حين اراد بالنظر فيه ما ذكر قيل هذا ليس باعتراض بل
تحقيق للمراد وتوضيح للمقام والحق ان تغيير الاسلوب حيث لم يقل ويتناول
ايضا التصورات ايماء الى بعد ذلك التناول وكان السرّ فى ذلك ان يكون المقدمات
الغير المرتبة طريقا خلافا المتعارف بخلاف التصورات المتعددة غير ماخوذة
مع ترتيب فانّ الترتيب فيها ليس جزءا صوريًّا بخلاف المقدمات قوله ومنه ناقص
يميزه عن بعض ما يغايره فان قلت يرد عليه التعريف بالاخص لانه ناقص مع
انه يميزه عن غير المرسوم عن جميع ما يغايره لا عن البعض فقط كما هو المراد
بقرينة المقابلة قلت الكلام للمتكلمين وهم يجوزون التعريف بالاخص فلا دور
لما ذكر اذ غاية ما لزم انّ قوله يميزه عن بعض ما يغايره من كونه فى موضع التعريف
للناقص اخص منه وهذا اللازم ملتزم عندهم فتأمل فانه دقيق على ان قوله
يميزه الخ وصف للناقص وقوله ومنه ومنه يدل على عدم ارادة الحصر فلا
ضير فى وجود ناقص يميزه عن كل ما يغاير المرسوم غاية ما فى الباب انه لم يصرح به ههنا
ويحتمل ان يقال التعريف بالاخص تام غير جيّد وعدم الجودة لا ينافى التمام بالمعنى المراد
ههنا وهو التمييز عن كل المغاير لكن قوله بعد هذا فالمساواة شرط للمعرف يأباه
وقد يقال يحتمل على تقدير ان يراد المغاير بحسب الافراد والاخص يغاير الاعمّ
بحسب الافراد لانّ افراد الاعم كل وافراد الاخص بعض والبعض غير الكل فالمميز
الاخص انما يميز عن بعض المغاير الذى هو عبارة عن الاعم وذلك البعض هو
يغاير الاخص المعرف مثلا لا عن بعض اخر وهو هذا الاخص بنفسه وفيه نظر
اذ لا يستقيم المقابلة ح فانّ الرسم التام ايضا يميز عن بعض المغاير بهذا
المعنى فتأمل قوله وايد ذلك الخ اشارة الى ان التعريف بما يعم الشئ يفيد تصوره
بوجه ما قال الشارح فى حواشى المطالع تأييدا له الا يرى ان المثلث اذا اشتبه

بالدائرة

بالدائرة مثلا واريد تميزه عنها فقيل انه شكل مضلع افادت تصوره بوجه يمتاز
به عنها وفيه بحث لانه ذكر في حواشي شرح المختصر ان الطلب فعل اختياري لا
يتحقق الا بارادة متعلقة بخصوص المطلوب وهذه الارادة موقوفة على تصوره
بوجه ما يمتاز عن جميع ما عداه التوفيق بين كلاميه مشكل لان التعريف من قبيل
الطلب فيلزم ان يمتاز المطلوب التصوري قبل التعريف عن جميع ما عداه و
من لم يعرف بعد ان المثلث من الاشكال كيف يقال انه تصور المثلث
بوجه يمتاز عن جميع ما عداه ولا شك ان التعريف على الوجه الذي صورنا انما
يتاتى بالنسبة الى من علم ان الدائرة ليست بمضلعة وعلم ان شكلا من الاشكال
يقال له المثلث ولم يعرف انه غير الدائرة او عينها او علم مجملا انه غيرها وطلب ان
يتصوره بوجه مخصوص يمتاز به عنها ولا شك انه في هذه الحالة لم يتصوره بوجه
يمتاز عن جميع ما عداه فليتامل قوله ولابد فيه من مميز ظاهر العبارة يشعر
بلزوم جزئية المميز مع جواز التعريف بالمفرد فقيل بناء على الاعم الاغلب و
قيل المراد في شان المعرف قوله فان كان ذاتيا يسمى حدا اي اذا كان المميز ذاتيا فقط
فالمركب من جميع الذاتيات والعرضيات يندرج في قوله والا يسمى رسما على ما
صرحوا به من انه رسم تام لكنه اكمل من الحد التام قوله والعرض العام
عند من يجوز اخذه في الحد المركب من الفصل القريب والعرض العام
رسم ناقص على ما يستفاد من كلام المطالع وحد ناقص على ما ذكره
الشارح ههنا وهو الموافق لما صرح به الرازي في شرح المطالع حيث ابطل
كلام مصنفه بان الفصل وحده اذا افاد التميز الحدي فهو مع شيء اخر
اولى بذلك نعم في كلامه بحث ظاهر وهو انه لو صح ما ذكره لوجب ان يكون
المركب من جميع الذاتيات والعرضيات حدا وليس كذلك بل اطبقوا انه رسم
تام وقيل المركب من القريب والعرض العام رسم تام قوله اذ لم يقع جزء
الشيء فيه مناقشة لان مجموع الحيوان الناطق يصدق عليه انه مركب
لم يقع جزء الشيء مع انه يحد به الا ان يقال التركيب من المركب يعم
التركيب من اجزائه قوله الاسم كزيد المشبه هو الماهية الكلية للاسم والمشبه به

هو زيد ووجه الشبه هو المعاني المعتبرة في الماهية من الاستقلال وعدم
الاقتران بالزمان قوله كان ذلك حداً له اسمياً والطالب له بما الشارحة للاسم
كما صرحوا به الشارح ايضاً في حواشي المطالع فالقول بان مطلب ما الشارحة للاسم
مقدم بطريق الوجوب على مطلب هل البسيطة الطالبة للوجود كما زعمه في حواشي
المطالع وغيره محل بحث اذ قد عرفت ان المطلوب بما الشارحة للاسم بحسب
اصطلاحهم تمام مفهوم الاسم وقد صرح به في تلك الحواشي ايضاً ولذلك يجاب
بالحد التام بحسب الاسم ولا شبهة ان في التصديق بالوجود لا يتوقف عليه
ولو قيل المراد بمطلب ما الشارحة اعم من معناه الاصطلاحي حتى لا يتم
ايضاً اذ لا شك في ان المطلوب بما الشارحة نوع مخصوص بمفهوم الاسم ويجوز
ان يعلم ان لهذا اللفظ مفهوماً وقبل ان يتصور ذلك المفهوم بوجه مخصوص
يسأل عن وجوده ثم بعد العلم بوجوده يتصور بوجه مخصوص قوله وكان
خرط القتاد دونه القتاد شوك شجر له شوك صعب والخرط سوق اليد من
اعلاه الى اسفله ليندفع به شوكه وقولهم خرط القتاد دونه مثل في الامر
الاشق ومعنى دونه ان هذا الخرط ادنى منه في المشقة او انه قبله وهو محفوف
به لا يمكن الوصول اليه بدون هذا الخرط قوله وكذا يتجه على الحد النقض و
المعارضة اي ما هو شبيه بهما باعتبار الدعوى الضمنية والا فالاصطلاحان
انما يجريان بعد اقامة الدليل على المط قوله فان سلم الحد الثاني اي ان سلم
حدّيته بطل حدّه اذ لا يكون لشيء واحد حدان وان لم يسلمها لم يبطل حدّه
بمجرد صدق المفهوم الثاني اذ لا تعاند بين نفس مفهومي الحدين المذكورين
انما التعاند بين حدّيهما فيجوز ان يكون صدق احدهما بطريق الحدية و
صدق الاخر صدقاً عرضياً قوله اذ ليس للحد التام جزء خارج قال الاستاد
المحقق في شرح المطالع اختلف اهل الفن في ان الهيئة الاجتماعية جزء للحد
التام ام لا فالبعض على انه جزء حتى لو قدم الفصل على الجنس لكان حداً ناقصاً
وقال الشريف هذا ليس بشيء والحق انه لا جزء له غير الفصل والجنس لكنه
لا يتلطا بقته للذات من اجتماعهما وما يكون تابعاً لذلك الاجتماع لكنه لازم

قال مولانا حسام الدين في تنقيح آراء العلماء
الصورة الاجتماعية اما جزء من المحدود
والحد جميعا وهو رأي الطوسي او عن
المحدود دون الحد وهو رأي
الكشي والكاتبي او العكس و
هو رأي اختيار الفناري في
فصول البدايع او ليس بجزء
اصلا بل شرط وهو ايضا
اختيار الشريف رح

خارجي

خارجي وهذا الكلام في غاية البعد اذ لا شبهة في ان جميع اجزاء الشيء نفسه
لا يعقل انفكاك الشيء عن نفسه فلو لم يكن للحد التام جزء غير الجنس و
الفصل للزم ان يتحقق الحد على كل وجه تحققا في تكون الماهية معلومة بالكنه
والا لتخلف الشيء عن نفسه ولا زمه عنه انتهى كلامه قوله ويحترز فيه عن
الالفاظ الغريبة الوحشية وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ذكر الشارح في
حواشي شرح المختصر ان هذه الثلثة مترتبة في الرداءة فان الالفاظ المشتركة
اردى من الغريبة اذ لا يفهم من الالفاظ الغريبة شيء فيحتاج الى تفسيرها
فيطول المسافة و ايضا الغرابة تختلف بحسب قوم وفي الالفاظ المشتركة
بلا قرينة معينة لاحد معانيها يتردد السامع بين المقصود وغيره فلا يفهم
المقصود بل ربما يفهم غيره والالفاظ المجازية اردى من المشتركة اذ المجازية
بلا قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي ظاهرة في غير المقصود فلا يفهم المقصود
بل يتبادر الفهم الى غير المقصود ويقع الجهل و ذكر في حواشي المطالع ان
الالفاظ المشتركة اردى من المجازية والمجازية اردى من الغريبة الوحشية
وبين كلاميه مخالفة ظاهرة لا يقال عند عدم صرف القرينة عن الحقيقة
فالمجاز اردى من المشترك كما ذكر في حواشي شرح المختصر وعند الصرف
وعدم تعيين المراد فالمشترك اردى منه اذ فيه مزاحمة غير المقصود
بخلاف المجاز لانه غرابة سارجة فليحمل كلامه في حواشي المطالع على الوجه
الاخير للتوفيق بين كتابيه لانا نقول لا يظهر كون المجازية اردى من الغريبة
الوحشية اذ الظاهر ان المراد بها هو المجازية التي حكم ولا يكون المشترك اردى
منها فتأمل قوله لانك اذا قلت قول من قضايا ان قلت فلم لم يكتف بقوله
مؤلف من قضايا قلت لان القول جنس قريب للقياس دون المؤلف وقد يقال
يتبادر كونه بعضا من قضايا انما يحصل من الجمع بينهما قوله كما اذا بين اللزوم
بعكس النقيض كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكلما
ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر
جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو انه كلما يوجب ارتفاع

ارتفاع الجوهر فهو جوهر قوله ولا يفيد الا الظن كما يقال كل حيوان الخ ظنية هذه
الكلية قبل العلم بالتخلف في صورة معينة واما بعد العلم فجهلية الا ان يستثنى
تلك الصورة فقيل حينئذ يكون حقه قطعية ورد باحتمال التخلف في صورة
غيرها ايضا الا ان يتحقق استواء غير هذه المعينة بأسرها قوله وان لم يدخلا
تحت ثالث وفيه بحث اما اولا فلان قوله ان لم يدخلا تحت ثالث لا يتعدى
حكم احدهما الى الاخر ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما تعدى حكم احدهما
الى الاخر دخلا تحت ثالث وكانا جزئيين اضافيين ولا شك ان التعدي
ثابت في كل استدلال فيكون كل استدلال بجزئي على جزئي وقد نقل
القياس العقلي هو الاستدلال بكلي على جزئي واما ثانيا فلانا لا نم انهما ان لم
يدخلا تحت ثالث لا يكون بينهما تعدا اصلا لم لا يجوز ان يندرج احدهما تحت
الاخر كما في كل قياس عقلي ويمكن ان يجاب عن الاول بان اندراجهما تحت
ثالث لا يستلزم ان لا يكون احدهما اعم من الاخر حتى لا يتحقق الا الاستدلال
من الجزئي على الجزئي فيلزم المحذور لجواز تساوي الجزئيين الاضافيين
وتخالفهما عموما وخصوصا وعن الثاني ان الكلام فيما اذا لم يدخل احدهما
تحت الاخر وبهذا اعترض بانه قسم آخر غير الثلثة وبهذا التوجيه
يخرج جواب اخر عن الاعتراض الاول فتأمل قوله قلت المقصود انا
قد اثبتنا الخ وبهذا التوجيه يخرج الجواب ايضا عما يقال انك اذا قلت
بعض الحيوان ناطق وكل ناطق كاتب يكون الاستدلال بالجزئي ا/
الاضافي على الكلي مع انه قياس واعترض عليه بان التحقيق المذكور
يؤدي الى ان يكون الاستدلال في الاستقراء بالجزئي على الجزئي لان
الاستدلال من احوال كل زوج وكل فرد على كل واحد من جزئيات العدد
والجواب ان في قولنا كل عدد يعده الواحد اعتبارين احدهما اعتبار
مفهوم العدد نظرا الى ذاته ووجوده في جميع افراده وثانيهما اعتبار
افراده والاول هو الملحوظ في الاستقراء لان الاعتبار الثاني حاصل
قبل والثاني في القياس لان المقصود الاصلي في مقدماته هو الثبوت

والكلية

والكلية قوله واما بالاستلزام الذى لا اشتمال معه قيل ما تقرر بين
المحققين من ان الاستثنائى عائد فى الحقيقة الى الاقترانى بالطريق المخصوص
المذكور فى موضعه والاقترانى بجميع اقسامه عائد الى الشكل الاول بل
الى الضرب الاول منه يحقق الاشتمال المذكور وانت خبير بان ذلك الاشتمال
انما يظهر بعد الرد واما قبله فلا قوله فراجعه اما الى الاستلزام او
الاشتمال الاول كالمركب من المنفصلات نحو كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج
د فه ز وكلما كان ا ب فهز والثانى كالمركب من المنفصلة والحمليات
نحو كل ا اما ب او ج وكل ب د فكل ا د وانما امر بالتأمل لئلا يتوهم
ان المقصود فى قوله اما الى الاستلزام او الاشتمال منع الجمع فان المقصود منه
منع الخلو والاقتضاء ما ذكره نوع ملاحظة وقد يخفى على القاصرين قوله
القياس هو العمدة قد يقال فى وجه ذكر كون القياس عمدة ان الاستقراء
والتمثيل راجعان اليه مطلقا اما ما يفيد اليقين منهما فراجع الى القياس
القطعى واما ما يفيد الظن فراجع الى القياس الظنى قوله فقد اشار الى كلية
كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه اقول فى كل من اشتراط كلية كبرى
الشكل الاول وايجاب صغراه بحث اما فى الاول فلانهم صرحوا بان الاستقراء
الناقص يفيد الظن بناء على انه اذا استقرى اكثر افراد الشىء ووجد فيه
حكم وقد ثبت ان الفرد ملحق بالاعم الاغلب يحصل الظن بان كل فرد كذلك فعلى
هذا اذا ثبت للاصغر الاوسط وثبت الاكثر لاكثر الاوسط يحصل الظن
بثبوت الاكبر للاصغر الحاقا للفرد بالاعم الاغلب اللهم الا ان يشترط الكلية
لافادته اليقين لكنهم لم يتعرضوا لذلك واما فى الثانى فلانهم صرحوا
بان الموجبة السالبة المحمول يصلح صغرى لشكل الاول والسالبة يستلزم
فينبغى انها يصلح لذلك غاية ما فى الباب ان ظهور الانتاج بملاحظة الايجاب
وذلك لا يقتضى سلب صلاحية الكبروية للشكل الاول عن السالبة الا يرى
ان ظهور الانتاج فى باقى الاشكال باحدى الطرق الثلثة كيف كانت مع
مقدماتها ولا يصلح سلب صلاحية الصغروية او الكبروية من المقدمات

التي قالوا بصلاحيتها لها وقد يقال الايجاب الذي يشترط في صغرى الشكل
الاول اعم من ان يكون حقيقة كما في الموجبة المحصلة والمعدولة والسالبة
المحمول او حكما كالسالبة المحصلة التي في قوة موجبة سالبة المحمول فان جميعها
ينتج بشرط ان يوافقه موضوع الكبرى كقولنا لا شيء من ج ب وكل ما ليس
ب فهو ا ينتج كل ج هو ليس ب والصغرى في حكمه لان السالبة والسالبة
المحمول متساويان في عدم اقتضاء وجود الموضوع وحكم احد المتساويين حكم
الاخر وهذا قول الخونجي الارموي اولا ثم رجع الارموي وبنى رجوعه
على ما بنى واجاب الجد عن بيانه في فصول البدايع فمن اراد التفصيل
فلينظر ثمه قوله واما الضابط فيما ينتج السلب فان قلت لم لم يتعرض المص
للضروب المنتجة للسلب قلت لان اقرب الاشكال الى الطبع هو الشكل الاول
واقربها اليه بعد الاول هو الثاني وكذا ذكر ضروبهما بتمامها وابعدها فيه هو
الرابع ولذا لم يذكره اصلا واما الشكل الثالث فلما كان اقرب اليه بالنسبة
الى الرابع وابعدها بالنسبة الى الثاني تعرض لاشرف ضروبه وهو المنتج للايجاب
ولم يتعرض لاختها قوله اي لزوم بين شيئين ان فسر الملازمة باللزوم يستقيم
قوله من غير عكس اذ لو ثبت الملازمة من الجانبين صح العكس ايضا ثم هذا
التفسير ليس بمخالف للغة اذ قد يجيء المفاعلة للفعل كالمسافرة للسفر
قوله وههنا طريقان ضعيفان لا يذهب عليك عليه ان هذين الطريقين
لا يجريان عما مر من الطرق لان الطريق الاول قياس بل شكل اول والطريق
الثاني قياس فقهي اي تمثيل لكن لما كان هذان الطريقان باعتبار خصوص مهمة
مقدمة ما مخصوصة امرا ممتازا عما عداها عدا طريقين اخرين قوله غير معلوم
الثبوت بالضرورة اي بالقطع واليقين وليس المراد الضرورة المقابلة للنظر
والا لوجب ان ينتهي اليها والنظر وانتهاء النظري الى الضروري لا يصح القول
لحصول براهة الابتداء والانتهاء كما ظن وهو ظاهر لا يخفى قوله اذ مآله الى عدم الو
الوجدان مع مزيد مؤنة فان قلت يجوز ان يكون الحصر دائرا بين النفي والاثبات
ويبقى القسم المانع قطع قلت يخرج من البحث لان الكلام في نفي الوجود بالاستقراء

بعض

بمعنى التتبع وعدم الوجدان **قوله** انتفت الضروريات اذ كل ضروري يصدق
على خلافه انه لا دليل على ثبوته كيف ولو كان عليه دليل لم يكن الطرف
الذي فرضناه ضروريا فلو جوز ثبوت خلاف ضروري فانتفت الضروريات
باسرها فان قلت المفهوم مما ذكره اولا انه لا بد في هذا الطريق من ملاحظة ادلة
الثبوت باحد الطريقين ثم نفيها ولا يكفي مجرد عدم العلم بالدليل وح يتجه ان
خلاف كل ضروري ليس مما يعلم انتفاء دليل ثبوت على احد الوجهين حتى يصح
ان يقال هو من قبيل ما دليل على ثبوته بالمعنى المتنازع فيه فيجوز ثبوته
فينتفي نقيضه وهو الضرورة قلت خلافه وان كان لا يتاتى فيه نقل ادلة
المثبت وبيان ضعفها العدم مثبت خلاف الضروري في الاكثر لكن يتاتى
فيه حصر وجوه الادلة ثم نفيها كما لا يخفى مثلا الضروري في مثال الجبال
انتفاؤها بحضرتنا وخلافه وجودها ووجود دلالته رؤيتها مع سلامة
الآلات وحصول الشرايط المعتبرة وحيلولتها بيننا وبين ما وراءها ونحو
ذلك فان قلت انتفاء الضروريات باسرها انما يلزم اذا لزم ان كل ما لا
دليل عليه جواز اثباته ولم يلزم هذا لان انتفاء قوله كل ما لا دليل
عليه يجب انتفاؤه باحد الوجهين احدهما ان كل ما لا دليل عليه يجوز
اثباته والثاني ان بعضه يجب انتفاؤه وبعضه يجوز اثباته فعلى هذا
الاخير لا يلزم ذلك المحذور قلت انتفاء دليل الثبوت اذا لم يكن منشاء
لوجوب يلزم جواز الاثبات في الكل اذ الكلام فيما لا دليل على النفي الا عدم
دليل الثبوت كما لا يخفى فلا وجه لوجوب النفي في البعض فتامل **قوله** يعني
ان غير المتناهي فسر كلام المص بهذا ليلايم تقرير الجواب ولان اثبات ما
دليل عليه غير متناه بالوجدان **قوله** والا لزم علم العوام الخ فان قلت عدم
الدليل عند جميع العقلاء فلا يتجه هذا اللزوم قلت لو حمل على هذا لما امكن
الاستدلال بالطريق المذكور اذ لا يمكن العلم بعدم الدليل عند الكل وهو ظاهر
قوله فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم العلم عنده لما كان علما فيه بحث

لانه علم مما ذكره فى صدر هذا الطريق انه لابد فيه من ملاحظة ادلة الثبوت احد
الطريقين الطرفين ثم نفيهما كما قررناه آنفا ولا يكفى عدم الشعور بالدلائل بالمرة
ففى هذه الصورة اعنى فيما علم العالم دليلا على ثبوت شئ لم يتحقق انتفاء
الدليل عند الجاهل ليكون اعتقاده بنفى ذلك الشئ علما وانما يتحقق اذا
لاحظ دليل المثبت وابطله فى نفس الامر وهذا الابطال لا يتاتى فى نفس
الامر والا لما كان المثبت عالما وقد يجاب بانه كلام على السند و
الا فى قوة السند فالمنع بحاله ولك ان تقول المراد بعلم العالم بالثبوت
اعتقاده المطابق للواقع وهذا الاعتقاد قد يكون ناشيا عن
دليل ضعيف كادلة اهل الحق الضعيفة فاذا كان ابطال الجاهل
هذا الدليل الضعيف يفيد العلم له بمعنى الاعتقاد المطابق كان
اعتقاد العالم جهلا غير مطابق للواقع فيتم الدليل ثم ان القول بلزوم
كون اعتقاد العالم جهلا من كون اعتقاد الجاهل علما كلام تحقيقى
اذ لا احتمال لعلمية الاعتقادين المذكورين بمعنى مطابقتهما للواقع فلا
يرد ان هذا انما يصح ان لو كان المتكلم المستدل بالطريق المذكور ممن
الكون ما يستند الى العلم بالدليل علما وهو ظاهر البطلان للزوم نفى
الصانع ووحدته الى غير ذلك وذلك لان المراد هذا المحذور فى
الواقع لا الزامية ثم ان اللازم فى التحقيق وان كان جهله احد الاعتقا
الاعتقادين لا على التعيين بناء على ان المستدل المذكور لا ينكر علمه
الحاصل عقيب العلم بالدليل بل يقول باثنينية الطريق الموصل اليه
لكن يمكن فى طريق المناظرة الزام جهلية كل منهما بخصوصه قوله
وفى نهاية العقول فان قلت عبارة المص صالحة لان يحمل على ما
يفهم من عبارة نهاية العقول بان يرجع ضميرانه الى الدليل فلم ارجعه
الى العلم بالدليل قلت لان الكلام فى رد الشق الثانى من شقى الترديد
والملايم له ان يجعل الضمير عبارة عن العلم بالدليل لا عن نفس

الدليل

الدليل كما لا يخفى قوله لا يتوقف على هذه المقدمة والا كان نظريا
فيه بحث لجواز ان لا يكون التوقف بطريق النظر كما في النظريات والتجربيات
والحدسيات ونحوها على ما سيجئ قوله فيلزم من عدم دليل الطرفين
اه فيه بحث اذ لا يعقل عدم دليل الطرفين على تقدير صحة ما ذكر
من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم حتى يرد المحذور
وذلك لان كل امر اما ان يتحقق دليل ثبوته ام لا وعلى كل تقدير
يتحقق دليل احد الطرفين اما على الاول فظ واما على الثاني فلان
انتفاء دليل الثبوت دليل العدم على تقدير صحة ما ذكر من ان عدم
الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم قوله اثبات ما لا يتناهى وهو
ممتنع فيه بحث اما اولا فلانا لا نم ههنا عدم دليل النفي حتى يلزم اثبات
ما لا يتناهى لان لامتناع ما لا يتناهى ادلة مقررة في موضعه كيف
ولو سلم عدمه لا يصح قوله وهو ممتنع اذ لا امتناع على ذلك التقدير ويمكن
ان يقال ليس المراد ان غير المتناهي ما لا دليل على نفيه حتى يرد ما ذكر
بل ان ما لا دليل على نفيه من الممكنات غير متناه فيلزم ثبوت ما
لا يتناهى الممتنع واما ثانيا فلان الفرق باستلزام المحال في بعض الصور
لا يفيد لانه مشترك كما ان لا يوجد الله العالم الدليل عليه وفي الكل مما
لم يثبت ولا يثبت قوله بل الدليل القاطع قيل عليه هذا غير جار
فيمن قبل نبينا مع جريان الشبهة فيه لظهوره اذ العدم عكس قوله
والعكس عكس الطرد فان عكس الايجاب سلب والطرد حكم كلي
والعكس حكم سلبي ويحتمل ان يحمل على عكسه بحسب معناه العرفي
فانه يقال كل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا
فعكس الطرد فيما نحن فيه بحسب معناه العرفي هو قولنا كلما وجد
الحكم وجد المشترك ويلزمه كلما عدم المشترك عدم الحكم كما في الشرح
ح معتبر باللازم قوله وليس شيء من هذين المدارين علة
لدائره لان العلة في اصطلاحهم ما يؤثر في الحكم وقد يقال المقصود

الطرد والعكس

العلة

بالعلة ههنا ما يستلزم الحكم المقصود بالاثبات ففي صورة المساواة يحصل الاستلزام المقصود وفي غيرها لا دوران فلا الزام وسيجيء الاشارة الى هذا المعنى قوله قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده قيل عليه يدل هذا الكلام على ان صلوح العلية ليس بمعتبر في الدوران مع انهم عرفوا بانه ترتب الشيء على ما له صلوح العلية واجيب بمنع اعتباره في الدوران الذي حصل الطرد بمعناه فان الطرد عندهم مجرد وجود الحكم عند وجود الوصف وقد دل عليه كلام الشارح في تفسير الدوران وقد يقال لا شك في صلوح الامور المذكورة للعلية عندنا ما لم يعلم الحال من الخصوصية فاذا اعتبر الخصوصية المذكورة لم يكن الاستدلال بالدوران وحده فتأمل قوله وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيه بحث وهو ان المبني على هذه المقدمة جزء اخر للمدعى وهو ان العلم بالمدار بغير المدار لا يستلزم العلم بالدائر فلا يكون علة له واما الجزء الذي ذكره الشارح وهو ان العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له فلا يبتني على هذه المقدمة فان الذي يتوقف هذا الجزء عليه هو ان كل ما يقتضي العلم به العلم بشيء آخر فهو علة لذلك الاخر لا ان كل علة لشيء يقتضي العلم به علم ذلك الشيء ويمكن ان يجاب بان وحده في قوله العلم بالدائر وحده يقتضي العلم بالدائر حال من ضمير يقتضي والاقتضاء اذا كان مختصاً بالدائر يلزم ان لا يعلم الدائر عند ما لم يعلم المدار فهذا القول يتضمن كلا جزئي المدعى المركب ويؤيده تفريع قوله فيكون علة على مجرد ما ذكره مع انه في كلام المستدل متفرع على مجموع المقدمتين فاندفع البحث المذكور فتامل قوله الرابع المقارن الخ فيه ان الظاهر هنا ان يكون الا المقارن مؤثراً وهذا الوجه لا يدل عليه كما لا يخفى ويمكن التفصي بالتكلف فليتامل قوله وثانيها السبر يقال سبره الجرح اسبره اذا نظرت

بان
بالدائر

ماغوره

ماغوره قوله لانه مريد بالارادة اتفاقا اى بيننا وبين من يخاصمه
كبعض المعتزلة ولا يقدح فى هذا الاتفاق ذهاب النجار فى احد قوليه
الى انه تعالى مريد بالذات قوله والعالمية صفة واجبة له تعالى
والواجب لا يعلل سيره فى الالهيات بان وجوبها له تعالى بمعنى خلوّ
الذات عنها لا بمعنى استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا فالغرض
ههنا مجرد نقل كلامهم قوله بحسب كل وقت تعلق الخ يمكن ان
يناقش فى تعلقها بحسب كل وقت بمقدور على حدة وفى قوله اذ ليس عدد
اولى من عدد وفى قوله فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو
محال لان مقدورية لاحدهما بالايجاد وللاخر بالاعادة وفى
استحالته منع قوله فيلزم بطلان التفاوت قيل لم لا يجوز ان
يرجع التفاوت الى الكيف دون الكم قوله واعلم ان هذه الالزامات
الخ اذ الالزامات لا تزيد على اثبات الحكم فى الفرع لوجود علة حكم الاصل
فيه المتفق على عليتها فى الاصل على زعمه على قياس المركب الاصل وانه ليس
من الطرق المثبتة للعلة المشتركة وقد يقال كون الالزامات نوعا من
القياس لا ينافى اشتمالها على نوع مخصوص من انواع طرق الاثبات للعلة
المشتركة فان التمسك بها بناء على ان خصمه فى زعمه معترف بحكم الاصل
بعلته التى تدعى التمسك انها علة ولذلك لا يستقل باثبات علية تلك
العلة بطريق اخر فكان اعتراف الخصم بعلية علة الحكم الاصل
ولو فى زعم المتمسك طريقا ثالثا فى اثبات علية علة القياس فيقول
الخصم ما زعمت من تعيين الحكم وعليته عندى غير واقع بل ان
تعين فيعتبر تلك العلة وان تعين العلة فلغير ذلك الحكم واما
تعبير عبارة نهاية العقول وجعلها من طرق اثبات العلة فلعله للتنبيه
على ما هو الصحيح فان الالزامات من حيث هى اقيسة طردية او
عكسية ليست ضعيفة بل ضعفها من حيث احالة تعيين الحكم و

العلة الى الخصم وقد عقبه الخصم بانكار احدهما هذا وانت خبير بعد ما علمت خلاصة الالزامات امكن الحاكم الفصل قوله في المقدمتين الى القضايا انما اخر البحث عن المواد عن البحث عن الصور مع ان العكس يرى انسب بما سبق بيانه في المرصد السادس من ان الاهم المعتمد بحث الصورة ثم قوله اى القضايا تفسير للمقدمات و قوله على قسمين خبر مبتداء محذوف اى وهما على قسمين فان قلت الطريق الذى يقع فيه النظر هو الدليل فالقضايا كيف يقع فيها النظر مع انها ليست دليلا قلت النظر يقع في الكل والجزء معا والقضايا جزء الطريق ثم ان المراد باستعمال القطع في الادلة الا القطعية ان شانه ذلك لا انه لا يستعمل الا فيها فان القطعية قد يستعمل في الادلة الظنية بخلاف العكس قوله واعتقادا انه لا يمكن ان لا يكون كذا لاخفاء في خروج التصورات بالادلة والجهل المركب باعتبار المطابقة للواقع والظن باعتبار اعتقادا انه لا يمكن ان يكون الا كذا واما التقليد فيزيد في بعض الكتب لاخراجه فقد عدم امكان الزوال ولم يذكره هنا فكانه اخرجه بالقيد الاخير اذ ليس فيه اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا وان كان فيه اعتقاد انه لا يكون الا كذا فتامل قوله والمراد ان القطعية اى ليس المراد بالقطع المعنى الاعم المتناول للنظرى قوله نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهى زوج هكذا في اكثر النسخ والاوجه في العبارة نحو الاربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين وهو ظاهر قوله وتسمى هذه وجدانية اعترض عليه بان الوجدانيات لا تختص بالعقلاء بل توجد في البهايم ايضا اذ ادراك الجوع والالم والعطش مما لا نزاع في حصوله فلا معنى لعد الوجدانيات من المشاهدات ثم تفسيرها بانها قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر والباطن اللهم

الا ان

الا ان يقال المراد ادراك حصولها وهذا غير حاصل للبهايم ويمكن ان
يقال بعد تسليم اطلاق الوجدانيات على الحاصل للبهايم المعدود
من المشاهدات بعض الوجدانيات منها عموم من وجه وانما قال او
يعد منها ما نجده بنفوسنا اذ لا دخل للحس فيه الا انه منها تغليبا
قوله واما الحكم بان كل نار حارة وقد يقال هذه القضية الكلية من
المجربات لصدق تعريفها عليها قوله لم يكن اتفاقيا بل لابد فان قلت
هذا يشير بان الاتفاقيات لا سبب لها مع ان المصرح به خلافه
فان لها اسبابا قطعا لكنها غير معلومة قلت ليس المعنى ما فهمت
بل المراد انه اذا ترتب على شرب السقمونيا اسهال ترتبا دائما او
اكثريا يحكم العقل بان في السقمونيا سببا للاسهال وان لم يعلم انه
حرارته او برودته او نحو ذلك وان لم يتحقق الاسهال بطريق
الاتفاق اي بان اتفق مقارنته لشربه من غير ان ينشأ من السقمونيا
نفسه بل من شيء اخر اتفق تحققه مع الشرب قوله الخامس
الحدسيات وقد يكون الحدسيات من الظنيات لا من الضروريات
القطعية والا لما جوز العقل نقيضها والعقل يجوز في المثال
المشهور ان يكون نور القمر من امر بدور اختلاف القرب و
البعد قوله ولابد في الحدسيات من تكرار المشاهدة
قد يمنع توقف كل حدسي على تكرار المشاهدة كما في مشاهدة
الصفة المنفية ويؤيده ما ذكره قطب الدين الرازي رح في
شرح الشمسية من انه اما ان يحتاج العقل في الجزم الى تكرار المشاهدة
مرة بعد اخرى او لا يحتاج فان احتاج فهو المجربات وان لم
يحتج فهي الحدسيات وقد يجاب بان وقوع مثل غير المتقرر من
غير العالم نادر اتفاقيا مما لا شبهة في جوازه على تقدير تسليمه
يدفع المثال المخصوص ولا يدفع المخالفة والتحقيق ان ما ذكر
هنا هو الحدسيات العامة وقد توضع على اطلاقها بحيث

يتنا ول الحدس وصاحب القوة القدسية ومن تقرب به والى هذا ينظر
قول الرازى فى شرح الرسالة فانه يحتاج الى تكرار المشاهدة قوله
فذلك لايقع فى العلوم بالذات كالمحسوسات فيه بحث لان قولنا محمد
عليه السلام ادّعى النبوة واظهر المعجزة على وفق دعواه صغرى ينتج
مع قولنا وكلّ من هذا شانه نبىّ قولنا محمد عليه السلام وهو من
مطالب الكلام ومعظمها قوله فانّ حكم الوهم فى الامور المحسوسة
صادق لانّ الوهم قوة جسمانية للانسان بها يدرى الجزئيات المنتزعة
من المحسوسات فهى تابعة للحس فاذا حكمت على المحسوس كان
حكمها صحيحا كما حكمت بحسن الحسن وقبح القبيح وقد يقال عدّ الوهميات
فى المحسوسات مطلقا من قبيل الضروريات لايدل عليه السياق و
اطلاقاتهم ايضا خطا، لانها وان تعلقت المحسوس فربما تغلط لتوهم صد
صداقة من ليس له هى قوله ثم المشاهدات اى نوع منها فقط وهو الذى
يستند الى الحس الظاهر لان الوجدانيات نوع اخر منها وليست
عمدة اصلا كما مر فى المرصد الرابع فى اثبات العلوم الضرورية
ثم شرط المشاركة لابد فى المشاهدات ايضا على ما مر فى ذلك المرصد
قيل لعل عدذكره ههنا لان معظم المشاهدات مثل وجود السماء
والارض وغير ذلك مما ينبنى عليه المسائل الكلامية مشتركة بين
الكل وفيه ما فيه هذا وقد نبهت هناك على ما بين كلاميه فى ذلك
المقصد وهذا المرصد من المخالفة فليتذكر قوله لاحتياجها الى
تكرار المشاهدة منع الاحتياج اليها فى بعض الحدسيات قد سلف
فلعل ادراجها فيما قبله لذلك قوله كقولنا الاله واحد فان
قلت سياق كلامه يدل على ظنية هذه القضية مع انها قطعية
يقينية قلت ظنيتها انما هى اذا اعتقد بها بسبب اجتماع الجم الغفير
عليها واما اذا لوحظت بدليلها اليقينى فهى قطعية يقينية فا
فالاختلاف بالقطعية والظنية باختلاف العنوان ثم المراد بالظنية

لانّ وجود الاشتراك فى بعض لايدفع فى وجوب اشتراطه فى الحجة
منه

هرهنا

ههنا ما يقابل اليقين على ما سبق هذا الاصطلاح فيشمل الجزومات
الخالية عن اليقين **قوله** اما المصلحة عامة الظاهر خروج تطابق الاراء
على الوحدانية كما فى المثال المذكور اعنى لا اله الا الله عن تفصيل السبب
الذى ذكره فتامل **قوله** نفى عدد غير متناه سواء كان ذلك
العدد اثنين او ثلثة او اربعة الى ما لا نهاية له فقوله غير متناه بمنزلة
قوله اى عدد كان والقرينة على ما ذكرنا قوله ليتعين الواحد وليس المراد
بغير التناهى معناه الظاهر حتى يرد ان يقال لا حاجة بنا الى نفى العدد
الغير المتناهى ليتعين الواحد فالظاهر ان يقول نفى عدد اى تعدد او
نفى عدد متناه **قوله** هذا اذ يلزم بطلان التفاوت بين
العالم والا علم على قياس ما ذكره فى القادر والاقدر **قوله**
وعالميته امر واجب يحتمل ان يشير به الى عدم النقض بعدم
علمنا بما لا يتناهى مع انا عالمون باكثر من معلوم واحد فلا يرد
ان هذه المقدمة مستدركة لا تحتاج اليها فى بيان المطلوب و
هو كونه تعالى عالما بكل معلوم وقد يجاب ايضا بان المدعى وجوب
كونه تعالى عالما بكل معلوم فظهر الاحتياج الى تلك المقدمة **قوله**
كان الواحد منلا فيه بحث لان مجموع انفس الاحاد كم منفصل فله
حقيقة غير حقيقة الوحدة لانها ليست من قبيل الكم **قوله** واذن
يلزمهم الخ عطف من حيث المعنى على مدخول لم فى قوله مع انه لزمه فى
قوله قولنا وهذا الاستدلال مبطل لانه لزمه نفى الواحد ولانهم يلزمهم
صحة قدم العالم ويجوز ان يكون معطوفا على مدخول فنقول
من حيث المعنى ايضا **قوله** اذ ليس يلزم من تجويز الخ فان قلت ان
سلم عدم اولوية عدد من عدد فاللزوم ظاهر والا فالسؤال
ما سبق لا هذا قلت هذا منع عدم الاولوية بطريق اخر وهو
ان ما امتنع لقاطع اولى بالعدم **قوله** تارك المامور به عاص اى
امرا مطلقا وانما قيدنا بهذا لان المندوب مامور به عند الجمهور

وليس تاركه بعاص انما الحق العقلى على هذه المقدمة مع
انها مستندة الى الحسن بناء على ان المراد بالعقلى ههنا ما يقابل
النقلى فيندرج فيه الحسى قوله وكل تارك المامور به عاص
قد يراد بالعصيان ترك الامتثال بالاوامر والنواهى ولا نزاع
فى كونه عقليا فان العصيان فى اللغة ضد الطاعة فلو امر
احد غيره ولم يمتثل ذلك الغير لامره يعد ذلك الغير الغير
المتمثل عاصيا وان لم يكن الامر شارعا وقد يراد به استحقاق
العقاب وهو حكم شرعى فبالنظر الى الاول عن صاحب المقاصد قولنا
كل واجب فتاركه عاص مقدمة عقلية وبالنظر الى الثانى
عند الشارح قوله وكل تارك المامور به عاص مقدمة شرعية
لا عقلية عن المعنى الاول كما توهم بل لانه لو حمل عليه لانتفى
الحمل اذ يكون المؤدى تارك المامور به تارك المامور به اللهم
الا ان يفرق بين ترك المامور به وترك نفس امتثال الامر وان
تلازما قوله غير متوقف على حدوث العالم فيه ان صحة
النقل يتوقف على القدرة والاختيار حتى يثبت كونه تعالى
مرسلا للرسل واثبات القدرة يتوقف على حدوث العالم
وصحة النقل يتوقف على الحدوث اللهم الا ان يقال يكفى فى
اثبات النبوة والارسال وجود الصانع وعلمه ولا يخفى انه
مكابرة اذ كان لهم دليل على القدرة غير متوقفة على الحدوث
قوله لتوقفه على العلم بالوضع لا يخفى ان العلم بالوضع بالارادة
كاف الا انه لا يتم بدون العلم بالوضع اما فى الحقايق فظاهر
واما فى المجازات فلانها بالانتقال من الموضوع له ولك ان
تقول المراد من الوضع اعم من الشخصى والنوعى قوله واصولها
يعنى بالاصول ما وقع عليه التنصيص قوله فى مواضع عديدة
منها قوله فاليوم اشرب غير مستحقب اثما ولا واغل جبت جزم

اشرب

اشرب من غير جازم قوله وفروعها تثبت بالاقيسة ثبوت الاصول و
الفروع للنحو والصرف ظاهر واما ثبوتها للغة فلان ما ذكر من بيان
جواهر الحروف كالرجل مثلا موضوع لذكر من بنى ادم متضمن لدعوى
انه متى اريد استعماله الصحيح فيما وضع له حقيقة فليستعمل فى ذكر بنى
ادم فهذه قاعدة واصل يثبت لها الفروع وهى فى حكم الرجل فى الاستعمالات
الجزئية وكذا الكلام فى التصرفات الواقعة فى الالفاظ باعتبار معانيها
المجازية ثم المراد بالاقيسة الاقيسة الميزانية لا الفقهية فظنيتها باعتبار
ظنية كبراها قوله وعدم المجاز يشير الى ان الكلام فى الادلة التى
الفاظها حقايق ولك ان تقول لا دليل الا وبعض الفاظه حقيقة ثم
ان المص لم يذكر الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شئ ولا اقسم ولئلا يعلم
فكانه ادرجها فى المجاز على راى البعض قوله بناء على دخولها فى
المجاز بالنقصان لا يخفى ان بعض الاضمارات يمكن ان يدخلها فيها نحو قوله
واسئل القرية دون بعض كقوله عز وجل فارسلون يوسف فالنظر
نظر المص قوله تقدم على الدليل النقلى قطعا فان قلت فيه الشارح
التقديم بتاويل النقلى عن معناه الى معنى اخر ويؤيده مثاله ولا شك
ان هذا لا يصح لان الكلام بعد العلم بالوضع والارادة قلت هذا بناء
على ظن السائل باحتمال المعارض العقلى وجريانه بعدهما وسيحقق الشارح
فيما سيأتى عدم الجريان حيث قال واما عدم المعارض العقلى فيعلم من صدق
القائل فليس على الشارح لايمه وقد ظن ان الاستبعاد للتاويل والتصرف
فى الكلام بضرب ما مع ثبوت الامرين اعنى العلم بالوضع والارادة مع
الحمل على التمثيل او الكناية فان المفردات الواقعة فيها غير مراد بها معانيها
الاصلية لكن ارادتها لافادة المعانى الاخر وانتقال الذهن منها اليها وح
فلا اتجاه ايضا بما يقال من انه اذا تعين المراد باى وجه كان دل
على انتفاء المعارض العقلى وحصول العلم بعدمه وانت خبير بان
المختار عند الشارح كما حققه فى شرح المفتاح ان اللفظ فى الكناية لم

ليس بمستعمل في المعنى الاصلي ولم يرد هذا المعنى منه وان التمثيل مجاز في الهيئة
كما صرح به في شرح التلخيص وغيره فبعد العلم بالوضع والارادة لا احتمال لهما
قطعاً **قوله** فقد ثبت انه لابد انه قد وقع في بعض النسخ قبيل هذا واذا لم يكن العمل
بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم العقلي على النقلي فقد تعين العقلي على النقلي وهو
المطلوب لا يقال جاز ان يتوقف منهما ولا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما فلا
يلزم شيء من المحالات لانا نقول هذا منع لا يضر المعلل لان وجود المعارض العقلي
اذا اوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض
وهذا هو الذي كان المستدل بصدده وايضا التوقف يوجب احتمال
تطرق الخطاء في الدليل النقلي لا يبقى النقل حجة قطعية بعض لاجلها في
الدلائل القطعية الى هنا كلام ذلك البعض من النسخ **قوله** وحينئذ جاز ان
يكون من الممتنعات فان قلت مقتضى هذا الكلام ان بعض العقليات
التي ثبت امكانها بالقطع العقلي يفيد النقل فيها القطع فما الفرق حينئذ بينهما
قلت كل الشرعيات يفيد الدليل النقلي المقارن للقرائن القطع
فيه بخلاف كل العقليات وايضا لا طريق للعقل في النقليات
بخلاف العقليات الممكنة اذ ربما نجد دليلا عقليا على خلاف
ما ورد به النقل فيا ذلك لكن هذا انما يظهر اذا لم يثبت امكانها
بالدليل العقلي اليقيني وبقي هنا بحث مشهور وهو ان المبنى لعدم المعارض
العقلي في الشرعيات صدق القائل وهو قائم في العقليات ايضا وما
لا يحكم العقل بامكانه ثبوتا وانتفاء لا يلزم ان يكون من الممتنعات
لجواز امكانه الخافي من العقل فينبغي ان يحمل كل ما علم ان الشرع نطق به
على هذا القسم لئلا يلزم كذبه وابطال قطع النقل لصدقه فالحق ان النقل
ايضا يفيد اليقين في العقليات ايضا ولا يفيد ما ذكره الشارح و
لا مخلص الا بان يقال مراده ان النظر في الادلة نفسها والقرائن في
الشرعيات يفيد الجزم بعدم المعارض لاجل افادته الارادة من القائل الصادق جزما وفي
العقليات افادته الجزم بعدمه محل نظر على ان افادته الارادة محل له الا انه بعدما علم
مراد الشارع يقينا في العقلي النقلي يحصل الجزم بعدم المعارض في الثاني دون الاول فانه
غير مسلم **الموقف الثاني في الامور العامة**

المرصد الثاني في الامور العامة قوله كالوجود لا يخفى ان كون الوجود من الامور العامة انما هو
على القول بالوجود المطلق وانما لم يقيد كما قيد في الماهية والتشخص لان نفيه مما تفرد به الاشعري
فلم يعتد به قوله فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة فان قلت نعم الكثرة لكل موجود
سار عليها انما يشمل الاثنين فقط كما سيذكره الآن قلت التعميم يستفاد من تلخيصه ان قوله وان
كان كثيرا معطوف على مقدر كما ذهب اليه البعض في مثله والتقدير ان لم يكن كثيرا فقط وان كان كثيرا
له وحدة ما وبالجملة فهو تكلف وان اهتم بتعميم الكثرة والحق انه لا محذور لو اعتبر الوحدة لكل
موجود لا الحاجة اليه في بيان شمولها الاقسام الثلاثة اذ يكفي فيه جمعها في بعض من كل من الاقسام
الثلاثة وانما الحاجة الى الاعتبار المذكور اذا فسرت الامور العامة بالامور الشاملة لجميع الموجودات او اكثر
وعد الوحدة من القسم الاول والفرق بين هذا التفسير وتفسيرها بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود بين
كما يفهم من سياق كلامه في حواشي التجريد قوله وكالماهية والتشخص عند القائل الى قيل عليه ان
تشخص الباري تعالى سواء كان عين ماهيته تعالى او غيره فهو ثابت له تعالى فيكون مطلق التشخص عاما
شاملا وكذا الكلام في الماهية وقد يقرر الاعتراض بعبارة اخرى وهي ان القائل بان ماهية الواجب
عين وجوده وتشخصه هو الفلاسفة وهم لا يقولون بعينية الماهية المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من الامور
العامة بل بزيادتهما ويمكن ان يؤيد الاعتراض بان الشارح عد الماهية في حواشي التجريد من الشاملة للكل كالوجود
والجواب ان الماهية تطلق غالبا على الحقيقة الكلية ومن ثم قيل لفظ الماهية يدل على الكلية والتشخص
عندهم هو المنضم الى الماهية ولذا فرقوا بان التشخص غير الماهية واستدلوا على ذلك وحكم المحققون
بوجوده التشخص واستدلوا بالجزئية من المعين الموجود في الخارج فعلى تقدير كون تشخص الباري تعالى
عين ماهيته وماهيته عين وجوده لم يوجد كما يصدق عليه مفهوم الماهية المطلق والتشخص اللذين
هما من الامور العامة المطلق وهذا ظ وما ذكره في حواشي التجريد مبني على ارادة الحقيقة من الماهية ولكونه
ان الفرق بين الوجود والتشخص في كون الاول من الشاملة للثلاثة ولو قيل بكون الباري تعالى شيئا
كما يدل عليه عدم التقييد هناك وعدم كون الثانية الا على تقدير العامة خفي وتفسيره على كل ما يعد كل يصير
في المقام قوله والتشخص مغاير لماهيته لكنه غير داخل في مفهومه اذ لا قائل بالتركب ولا مساغ له في الكثرة
والكثرة اي بحسب الاجزاء والجزئيات واما كثرة الصفات على القول بها فلا معنى لعدها كثرة في الذات
نفسها قوله والمعلولية فان قلت عد العلولية مما يشمل الاثنين فقط لا يستقيم على اصل المتكلمين
لان وجوده زائد عليه تعالى ماهيته معلول لها عندهم فيلحق المعلولية الواجب تعالى ان وجوده من العلة فلا يتم تسليم ان ليس المراد المعلو

قوله افراد الجوهر والعرض مبني على انه لا يوجد منهما فرد بسيط
ذهنا وخارجا ولو اريد بالشمول مجرد الوجود فيهما
لا الوجود في كل فرد فرد لم يحتج الى ذلك صح

في ضمن هو

عبارتهم

لهم

وجوده

للغير لا يعقل المعلولية في الواجب قطعاً لان علة الاحتياج الى العلة اما الحدوث او الامكان والمعلول على تقدير زيادة وجوده هو الاتصاف بالوجود الذي هو ممكن بالنظر الى نفسه لا نفس ذاته الذي هو الواجب وسيصرح الشارح بهذا في الفصل الثالث في هذا الموضع حتى الجواب الثاني عليه لكن الكلام بعد على هذا الجواب محل تأمل فتأمل **قوله** وعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والعدم من الامور العامة قد يمنع ذلك في العدم ويدعى انه من الاحوال المشتركة بين الاشياء اعني الجوهر والوصف اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وكذا المراد بالوصف ماهية لو وجدت في الخارج كانت في موضوع ويؤيده تصريح الشارح في عنوان الفصل الاول بالوجود والعدم معاً وانت خبير بان الشيء اذا سلم اتصافه بالجوهرية والوصفية حال العدم لم يكن الجوهر المطلق ولا الوصف المطلق من اقسام الموجود الخارجي بناء على ما هو الحق من وجوب كون القسم اخص من المقسم مطلقاً بل قسيماً هو الموجود فيهما فلا يكون العدم من الامور العامة قطعاً اذ ليس يتحقق في موجود خارجي اصلاً فضلاً عن ان يوجد في اكثر من قسم منه واما القدم فان اريد به القدم الذاتي فظاهر انه ليس من الامور العامة وان اريد عدم المسبوقية بالعدم فعده من الامور العامة مبني على ان الصفات ليست من الاعراض او لو عدت منها واريد بها ما الاعراض بنفسها كما سيجيء صرح باقسام الموجود في السلسلة سابقاً على القول بها الاعراض كما يقوله بعض المتكلمين كان القدم المطلق من الامور العامة بالتفسير المذكور **قوله** يتناول المفهومات باسرها وهذا المذهب يعني العموم وعموم الموضوع للموجود والمعدوم على ما اختاره الشارح **قوله** ويتعلق بكل لا يخفى ان هذا الاطلاق يستدعي جواز عد كل من الاعراض الخاصة من العوارض الذاتية لشمولها مع مقابلها للمفهومات كلها اذ لا مخرج من النقيضين **قوله** في تقسيم المعلومات قبل التقسيم بعموم المعلوم فالاولى ان يقال في تقسيم المعلوم بالافراد فان قلت المراد تقسيم المعلوم على المذهب فلا حاجة الى الاضافة في الاقسام لا المقسم فلا وجه لجعل المقسم ان هو الموصوف لا شايع في قول الشارح واما الحكماء فحاولوا في تقسيم المعلومات لا يقال الاضافة للعهد الى المفهومات لا الى البعض ان تقسيم المعلومات لما مر ضرب من الجهد لان حول الشارح الى معروضات الامور العامة بان عينه وقد يقال في الجمع اشارة الى انه من تقسيم الكل الى الاجزاء لا تقسيم الكلي الى الجزئيات فان كل واحد منهما يقع في كلامهم ويمكن ان تقول الجمع بناء على المبالغة على تقسيم انواع المعلوم من الممكن والحادث وبالجملة فيه ملاحظة الاقسام **قوله** الا من شأنه ان يعلم قبل الاحتياج الى هذا التفسير لان كل شيء معلوم لله تعالى بالفعل واجب بان قوله من المتكلمين يكون علمه تعالى على ما يشاء بتفسير المذكور ليصح التقسيم على آراء كل فرقة وانت خبير بان حمل المعلوم على معلوم الله تعالى مما لا يتبادر الى الافهام وهذا في مثل العلم المبطل كون كل شيء من شأنه ان يعلم له ذلك ان يقول الاحتياج

فينبغي

اذا صح

موجود

فراده

الى هذا التفسير وان حمل على معلومنا لان كل شيء معلوم بالفعل ولو بوجه فلا يلزم كون المعلوم بوجه ولا بوجه
في كل وقت ظاهرا معلوما فيه قلت لم لا يكون في التقسيم المعلوم حال الوجه بامثل قوله تقسيمها
للاستبيان دربايه وجه التعمية ان هذه التقسيمات اما تجعل احد قسمي التقسيم الاول السابق قسمين
او تجعل كل قسم منه قسمين كما لا يخفى قوله صفة لموجود سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة
به او معه فاندرج في التعريف بعض الوجود على القول بانه حال قوله وهي الامور العامة بانفسها فان
تلك تفسير الذوات بها لا يستدعي ظاهر التفسير الصفات بالامور العامة بعينها كما صرح به في علم العلم فلا يساوي
صفات المعلوم عند المتكلمين المفسرين للعام بالتحيز بالتفسير في البحث الاعداد بعنوان التشخص وال [illegible]
البحث من المعتزلة القائلين بتحقق المعدوم كما لا يخفى فالتفسير الصحيح للذات ما لو قام قام بنفسه وللصفة
ما لو قام قام بغيره فلا يلزم تفسير بالتعمية في البحث قيام الاعراض لا مطلقا فان القائم بنفسه مطلقا هو المستغني
عن محل يقومه والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك فلا محذور قوله ويقولنا الموجود لا ان صفة المعدوم لا
معدومة اي صفة المعدوم دائما معدومة ولا ينافي فالمقصود من كون الحال صفة للمعدوم في الجملة لكن
الكلام في انه لما جاز قيام الحال بالمعدوم في الجملة فلم لا يجوز قيام ما ليس بموجود ولا معدوم بالمعدوم
دائما اجيب بانه اذا قام بالمعدوم دائما لم يتصور له تحقق [illegible] حتى يصير [illegible] لعدم تحقق المسوغ فان قلت
اذا كان صفة المعدوم معدومة يلزم التسلسل الى العدد المذكور اعني لعدم جواز [illegible] عنه قوله ولا معدومة
قلت لا نسلم التسلسل لان القيام بالموجود معتبر في مفهوم الحال ولذا ذكر الصفة اهتماما ان الذات
خرج بقوله لا موجودة ولا معدومة كما خرج والعيان بهذا المعنى من قوله لا معدومة الذي يجوز في التعريف
وبالجملة فقيد التعريف انما يراد بها التحقق الماهية لا الاحتراز والا كان ذكر الحيوان في تعريف الانسان
مستدركا على ما في الباب انها [illegible] لتحقق الماهية قد خرج [illegible] بدونها ايضا فقصد اليها الا
اخراجها وهذا ظ لكن حق العبارة ح ان يقال فقولنا صفة خرج الذوات والموجود صفة المعدوم
لا ان قوله لان الذوات لا ان صفة المعدوم يشعر بان الوصف الاصل من ذكرهما الاحتراز قوله والجواب
ان المراد اي قبل الكمالات حادثة عندهم قبل الحدوث لا يصدق التعريف الحال على الجوهرية مثلا قلنا بعد تسليم
انه لا يكفي في حاليتها هو صدق التعريف عليها قيامها بالموجود في المستقبل لعلهم لا يقولون بالحال
قبل وجود الموصوف فالجوهرية قبل وجود جوهر ما في العالم لم يكن حالا ثم صارت حالا بعد وجوده نعم
هذا الجواب انما يتم اذا لم يقولوا بالحالية في جنس لا وجود لشيء من افراده في الخارج فمسائل قوله بثبوت
المعدوم فانه لا يقول باتصاف المعدوم بشيء اذ الموصوفية تحقق نوع للموصوف عنده قوله وهو المنقول المساوي للتمييز [illegible] لان

لان الطالبات المكلية غير باقية عنده كما سيأتي فلا يعني لجعل المنع مساويا للمنع الا ان يراد بالمنع ايضا لا ثبوت له
وهو اصطلاح جديد لا يعول عليه في كلامهم **قوله** الكاين في الاعيان اما مالا استقلال فان قلت
قد تقرر ان الكلام في تقسيم المعلومات فيجب ان يجعل المقسم مفهوم المعلوم ولم يجعل هاهنا قلت لو سلم الوجوب ب
فهو في قوة قولنا المعلوم اما كاين او غير كاين والكاين كذا وكذا الخ وانما لم يصرح به اعتمادا على السياق
قوله ما يمكن ان يعلم اي المعدوم المطلق ليس بمعلوم بالفعل عندهم لقولهم بالوجود الذهني خلافا
للمتكلمين ولذا قال هناك ما يمكن ان يعلم اي المعدوم المطلق ليس بمعلوم قال ثمة فالمعلوم **قوله**
وبماهيته غير حصته يكون هاهنا هو ان شئت ان في كل فرد حصة من الماهية مغايرة لحصة
فرد آخر بعموم الغرض وان لم تشأ فالمراد بالغير هو كل ما عداه من الانواع وافرادها واما الحصادة عن
ساير افراد انواعها فهو بالهوية والمراد بالحصة ما يعم الهوية كما سبق عن قريب **قوله** فان الذهن
لا يدرك الا امرا كليا فيه بحث لانه ان اراد بالذهن ما يعم النفس الناطقة والاتها كما يدل عليه ما
سيذكره من ان الجزئيات المدركة بالحواس موجودات ذهنية اي في محلها الحسي لم يصح حصر
مدرك الذهن في الكلي وان اراد النفس الناطقة بالادراك الادراك بلا واسطة اعني ادراك ما ارتسم
فيها بنفسها فهذا الحصر وان صح على المختار بناء على ان المدرك للكليات والجزئيات وان كان هو النفس الناطقة
الا ان ارتسام الجزئيات المادية في آلاتها واما الجزئيات الغير المادية فهي وان كانت جزئيات
لا مانع من ارتسامها في النفس المجردة لكن الظاهر ان ارتسامها فيها اي في نفوسنا المجردة ايضا
على وجه كلي لكن لا يصح الموضوع في التعليل وكذا اذا خص الذهن بالنفس وهي الكلام على
المذهب الحق وهو ان مدرك الجزئيات هو الالات لا النفس بواسطتها اللهم الا ان يختار الاول
ويقال حصر مدرك الذهن في الكليات اضافي بالنسبة الى الجزئي اي مقيسه الى ما ليس في محل الادراك اي يكون
ابدا ادراك تلك الهوية في هذا التحقيق ولعل هذا من جملة وجوه الضعف الذي صرح به **قوله** لا الجزئيات الماهية الكلية
قبل الصور الذهنية ممتاز عن غيرها لماهيته وتشخص عارض ذهني لانها صور شخصية حالة في شخصية حالها
نفسه شخصية ممتازة بها ايضا خلافا لبعضهم الطرحيث بان الهوية انما تطلق على التشخص الخارجي ولو سلم عمومها
في حد ذاتها مرادا فيمكن تخصيصه بالمقام فلا اشكال فتامل **قوله** ورد بان الواجب هو ... وكذا العقول فانها
موجودات خارجية عند الفلاسفة وليس لها تشخصات عارضة عليها كما اشار اليه في لحن البعض **قوله** ورد بان
الجزئيات المدركة بالحواس الكلام في محلها الحسي لا الخارجي اذ لا شبهة فيه فان قلت الجزئي المدرك
بالحواس يصدق عليه بعد التشخص انه موجود خارجي لانه عرض قايم بعده جسمانية فلو صح الوجود الخارجي بهذا الاعتبار لكان

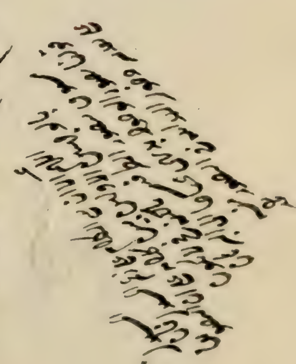
نفس

الصور

الصور الذهنية ايضا موجودات خارجية وبالجملة المراد بالموجود الخارجي الموجود في الخارج عن المشاعر
اي القوة الدراكة فلا اشكال قوله الا ان ذلك الشيء سمي ماهية اذ الاكتفاء ههنا بالمغايرة الاعتبارية
ولم يكتف بها في صدر البحث ولذا لم يحمل الماهية ولا التشخص مشتركين الكلية ولعل هذا يحمل
كلام المفسر ويحكم بانه سهو قوله بل المتحققة في الخارج الماهية والهوية اذ ليس المراد ان الموجود في الخارج
شيء هو ماهية وهوية ويصح اليها في التحقق الخارجي بخلاف الموجود الذهني كما يشاد ربين سياق كلامه
اذ لا انقسام في الخارج فان الهوية متحدة مع الماهية في التحقق الخارجي كما سيأتي ولذا لم يصرح بما
بالانقسام فيه بل المراد ان الموجود الخارجي يتحقق في تحققه الخارجي ماهية وهوية ابتداء وحصولها في
ذلك التحقق بخلاف الحاصل المرتسم في الحواس فان ابتداء حصول هو يا ما هو ليس في هذا التحقق
بل كان يتحقق في تحققها الخارجي فانقسم المجموع في الحس ذلك ان يكتفي بالمغايرة الاعتبارية في
اعتبار الانقسام الخارجي فان قلت هذا الجواب لا يتم في المحسوسات الجزئية كمن رأى شبحا من بعيد ولا
يتشخص بحسب الذهن فقط فلا تشخص ولا هوية هناك فان الشيء اذا لم يرتسم في الخيال من طرف
الحواس لا يكون كليا وهو ظاهر بالتأمل الصادق فان قلت يصدق على تلك الاشياء انها عبارة عن ماهية وهوية
يصح اليها في تحققها الذهني وهي التشخص الذهني العارض في الذهن فالسؤال باق قلت قد سبق
ان المراد بالهوية هو التشخص الخارجي سواء حصل في الذهن ايضا ام لا والا فالماهية الكلية الذهنية
ايضا عبارة عن ماهية وهوية على انه قد يدعى ان ذلك التشخص الذهني مشترك بين الماهية الشخصية
بهذه الهوية الكلية فلا اعتبار له في ذلك الاعتبار قوله فان الجنس يطلق على ما يساوي الاشياء فان قلت
هذا مسلم لكن لا يجوز لجنسه التي حكم عليها باعتبار الموجود بانها الكلية قلت لا نم ذلك اذ لا ضرورة في تعيينها
بالكلية بل المراد ان كل ما له تحقق ما يمتاز عن غيره مما يصدق عليه الجنس مع قطع النظر عن كليتها وجزئيتها فانا ا
الاعتبار مما يصدق عليه الهوية ايضا خارجي او ذهني فتأمل قوله وكل ذلك يعسف الا يرى الى ما ارتكبنا لتصحيح
من التكلفات مع ان الكلام بعد محل تأمل قوله ليس احترازا عن شيء اذ لا ممكن بالغير فيه بحث لان الامكان بمعنى
سلب الضرورة الوصفية والوقتية جميعا ليس مقتضى الذات بل غيره ولذلك يحدث ويزول فاينه ان كل ممكن
بالغير بهذا المعنى ممكن بالذات وهذا لا يضر في الحمل على الاحتراز فتأمل قوله لكنه غير مقوم لما حمل عليه ليس
المراد بالمقوم ههنا المعنى المصطلح اعني الدخول في الماهية بل كون المقوم بحيث لا يحصل بدون المقوم فيه
بحث لان المقوم ههنا من الجانبين فان كلا من الهيولى والصورة لا يوجد بدون الاخر فالاولى ان يقال
اي لا يدخل في قوام ما حمل عليه اي ذاته او يقال فان الموضوع في غنى عن الاعراض كلها كما لم يذكره الشارح في تحقيق عدم قوام الحركة

رح
فيه بحث اذ قوله وهو ممكن الذات والا لكان
واجبا لغيره فما يترتب الاشارة الى
عدم المنافاة بين الامكان والوجوب
بالغير تأمل

في مقوله الجوهر مسائل **قوله** والموضوع والمادة متباينان اي الموضوع شي ء اما الذي كل التباين فما
قلنا ذلك لان بعض الاعراض الحالة في نفس الهيولى لعلها موضوعا ايضا الا ان يقال الاعراض
لا تحل في الهيولى بالذات بل في المجموع ومما سوى ان يعلم تباين الموضوع مع المادة ليس بالذات بل لانه
يعتبر في المادة احتياجها بالمحلية الى الصورة فلا يطلق على الجسم بالنسبة الى الاعراض الحالة فيه ولذا اطلقوا
ان المادة لا بد ان تكون قديمة واما بيان العرض في الصورة فهو بالذات لان الصورة جوهر **قوله**
لم يثبت وجوده عندنا فان قلت بعض المعتزلة قالوا ان ارادة الله تعالى حادثة لا في محل والكرامية قالوا لله تعالى
صفات حادثة قائمة به فقد ثبت وجود ما ليس بمتحيز ولا حال فيه قلت المعتزلة على مذهب الجمهور الا يرى ان
بعض المتكلمين قالوا بالجواهر المجردة **قوله** يلزم التركيب قيل لم لا يجوز ان يمتاز بعارض عدمي كما هو مذهبهم
في التعين **قوله** يلزم اما قدم الحادث او حدوث القديم اورد عليه انه لا يلزم من الاشتراك في الماهية
الاشتراك في القدم والحدوث كما صرح به المص في احد مباحث العلم من الالهيات **قوله** لا نسلم انه اخص
صفاته وقوله فان من سال عنه لا يجاب ثم ولو سلم فالجواب بالاعم يستلزم التمييز في الجملة وهو كاف
كما هو طريقة القدماء على ان المساواة لا تثبت الا اذا ثبت صحة الجواب وصحة الجواب ليس بلازم للصحة
قوله اذ لا يشاركه فيه غيره والصفات ليست غيره على ان العلم الذاتي بمعنى عدم الاحتياج الى الغير
مما لا شك في اختصاصه به **قوله** لا يخلو عن مصادرة لان كونه اخص صفاته اي خاصة لجنس لان كونه
اخص صفاته وان سلم يوجه في نفس الامر على ان لا موجود هناك حادث لا يكون متحيزا ولا حالا
في المتحيز لكن العلم به لا يتوقف على العلم بذلك حتى يلزم المصادرة اذ يمكن ان يستدل على ذلك الاختصاص بوجوه
في الجواب فان منع صحة الاستدلال يعود الى الوجه الاول في المال **قوله** الاول في نوع اي هل
له نوع ام لا واذا كان له نوع فما هو كما هو الظاهر منها اي من عبارة لوجوه فان المسافر من
من اللازم التسلسل وسائر مباحث العلم كبعض احكام العلم بداهة الذهن الى النظري وعدم حصوله
بالوجدان احد كرم **قوله** فان بداهة التصور بصفة خارجة عنه ولو سلم انها داخلة فبداهة حصول
التصور لا يستلزم بداهة العلم به ولا باجزائه كما سبق في بحث العلم لكن يحتمل والحق يصح الامر فيه
العقلا بو هي لا احتراز فيه نعم لو حصل تصور الوجود بكنهه لم يكن ثبوت البداهة على التقدير وقول فانه
مطلوبا بالبرهان بناء على توهم ان ثبوت ذاتي شي ء له لا يعلل لكن لم يثبت في ذلك الحصول **قوله** ويكون
وجوده ضروريا دفعا للتسلسل قيل ان اراد ضرورية التصديق له بحيث ان ضرورية وجوده ضرورية
التصديق لا يستلزم دوام الاطراف فان ادعي حصوله من السلم والتصديق يلزم دوام الادراك ايضا في ذلك من ان الكلام لا يتم بمجرد دوام التصور



وان اراد ضرورية تصور الوجود فيتعين للزم اخص مأن الكلام للامام وقد جرى ههنا على طريقة المعهودة من الاستدلال
على بداهة الاطراف ببداهة التصديق وان كان مزيفاً فيمكن ان يختار كل من الشقين لكن الاول اظهر
قوله فلا اشكال في ذكر الدليل فيه بحث لانه ان اراد بضرورية التصديق بانه موجود ضرورية نفس حكمه
مع قطع النظر عن الاطراف فلا يفيد المدعى اعني ضرورية تصور الوجود وان اراد ضروريته بجميع اجزائه
احتاج لعدم ضروريته الى تحقيق تكسبه البعض فالاشكال في ذكر الدليل باق اذ لا يلزم الاحتياج
الى وجود الدليل بالمعنى الخاص لجواز ان تكسب بعض تصورات الاطراف والجواب اختيار الشق
الاول والحمل على الاستدلال ببداهة نفس الحكم على بداهة الاطراف وان كان بعيداً فتامل قوله او نقول
الحاصل يحتمل ان يكون المعنى او نقول بعد تسليم النفس اللازم من كون العلم بوجوده كل دليل مستفاداً
من دليل آخر يتم الدليل على بداهة تصور الوجود فانه لا دليل على سائر التصورات ويحتمل ان يكون تصويراً للحاصل
الوجه الاول بطريق آخر فان حاصله ان بداهة تصور الوجود الخاص يستلزم تصور الوجود المطلق فانما
اولا الى استلزام بداهة الوجود الخاص المحمول للمطلق وثانياً الى استلزام الوجود الحاصل الوسائط والاظهر
بان الاحتمال الثاني انما يستقيم اذا حمل كلام المص على ظاهره واما اذا حمل على التسليم كما يدل عليه قول
الشارح فعلة انه لا دليل على ان الاحتمال الاول فبطلانه اظهر اذ على تقدير تسليم النفس لا يسع لحوق المقدمة
الاخيرة في استلزام بداهة الوجود لان وجود كل محمول الموضوع يجوز ان يكون مستفاداً من دليل
آخر فلا يثبت بداهة وجوده اصلاً فليتامل قوله ولا دليل على سائر التصورات ولو سلم بمورد السلب هو النسبة
الايجابية اي نسبة المحمول الى الموضوع موجودة له وبه يتم المقصود قوله فلا اشكال الخ فان قلت
يجوز ان يريد المص بالتصور الادراك المطلق ويكون قوله وجودي احد ابا لحاصل من له وجود فلا اشكال
قلت جوابه مانع عن حمل كلامه على هذا حيث قال وجوابه انا لا نم ان وجودي جعله متصوراً با
بالبديهة نعم انا موجود تصديق بديهي فانه جعل في هذا الكلام تصور وجودي مقابلاً للتصديق
الذي هو انا موجود فلو حمل كلامه السابق على الاحتمال المذكور لا يصل بعد تقرير الجواب هذا وقد
اجاب بعض الافاضل عن الاشكال المذكور بوجه آخر حيث قال واعلم ان الشارح قد حمل كلام
المص هذا على انه موقوف لاكتساب تصوره وجواب فحكم بالحاد الاشكال ولا يخفى ان مراد المص
ههنا تصور طريق آخر لبديهة تصور الوجود وحاصله وان سلمنا ان تصور الوجود كسبي لكن
بحيث انتهاؤه الى كاسب هو وجوده ضروري فيثبت المطلوب ثم اراد ان يستدل من طريق الموصل التصوري
الى الموصل التصديقي لا انه يريد ان يكون تصوره من حيث انه موصل داخل في ما يقال او نقول انا فالتزم ههنا ايضاً وجوداً

وفي الثاني الاول ... على ... الاطراف ... للاستدلال
ببداهة التصديق على ... ... الاطراف لان التصديق
... عبارة عن ... ...
الى ... ...
... ...
... ...
... ...

ل

قاضي زاده ... ...

منصور لسواه في المطالب الطريق ايضا هذا كلامه وانت خبير بان لسياق الكلام بأبى هذا الوجه اما اولا فلان الواو
في قوله ولا دليل يأبى عنه عند من له دربة في صناعة التركيب اذ الوجه ان يقول او يقول لا دليل عن سائلهم
واما ثانيا فلانه لو صدق ذلك يكون ان يقول لا اشكال في وجوه تصديقه بهيئة موجهة واما ثالثا فلان هذا الوجه
دليل يستعمل فالوجه ان يعد دليلا ثانيا وبصريه الوجوه ازيد لا يليه كما قرره المحشي **قوله** فلعله اراد
كما انه لو قيل لا حاجة اليه فانا لا نقول لو كان كسبيا لكان اكتسابه بدليل ولا دليل عن سائلهم
انما بل يقول لو كان كسبيا لكان العلم بكنهه بدليل مركب من مقدمتين احديهما لا محالة تشتمل
على العلم بوجود حاصل بالبديهة ففيه حينئذ ان لازم الملازمة فان كسبه شيء لا يستلزم كسبه العلم
بكنهه بل الاقرب ان بداهة هذا العلم وان كان كسبيه كما صنعناه في مباحث العلم كذلك لا يعرف
عن مفهوم سلبي فان قلت يجوز ان يقال الواجب لا متحيز ولا حال في المتحيز قلت ان اعتبر الموضوع
معدولا ليس متعلق السلب في التعريف الموضوع وبه تم المطلوب وان اخذ سالبا فلا اشكال لان الموضوع
وهو السلب المضاف من حيث هو مضاف تداخل الاضافة السوية كما صرح الشارح في حواشيه الصغرى
على ان جزئه السور الذي لوحظ في سلب شيء عن شيء يكفي في المطلوب فيه نظر لان المراد من وجوه
اجزاء الموضوع ان لا يكون السلب جزءا من مفهومها وهذا الاستدعي الوجود حتى يلزم العلم بالوجود فلا يتم التقريب
وانت خبير بان هذا مآل ما ذكره في جواب السؤال الاول **قوله** وانه لا يستدعي تصور وجوده بالكنه فان
قلت حق العبارة ان يقول تصور الوجود لان اصطلح في التصديق هو الوجود لا وجوده فلا يلزم
تصوره **قوله** لا بالكنه ولا بالوجه قلت انما قال وجوده لان الكلام في تصور جميعهم ثم ان نسبة الوجود
الى انا اليه هي النسبة الحكمية بمعنى وجوده خلا بد من تصوره قطعا ولو باعتبار ونحوه **قوله** وليس
يلزم من هذا جواب عن قوله وايضا اذا قلت الخ ومحصله ان المنازع فيه حصول الوجود لا مفهومه الذي قد يكون
عارضا لكل الحصول ولو قال بدل قوله جزء من حصول وجودي ولا من مفهومه لكان اشمل وكانه لم يتعرض
له لظهوره واعترض عليه بان محل النزاع لا بد ان يكون امرا مشتركا تصوره من المنازعين وليس الحمل
المشترك الا المفهوم الكون المشترك من الكل وهذا المفهوم ثبت بالدليل بداهة فالمنع ساقط
واما الامر الاخر واعتبر تصور لاحد من المنازعين فكيف يتصور النزاع فيه وهذا المفهوم وقد ثبت
بالدليل بداهة وما لم يثبت فلا نزاع فيه والجواب منع ان الحمل المشترك بحسب التصور ليس الا المفهوم
الكون وان اللازم الاخر وهو حصول الوجود ليس بتصور لاحد من المنازعين ثم **قوله** ثم بين ما حكم
فهم في نفسه لفظ الوجود الكون والتحقق والحصول على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهتها لمعناه الحقيقي كالسيورة في اثبات **قوله**

الذي

للتصور الاشنه

الذي هو الاشنه او مسلم اذ ان قلت الموصول ان كان صفة للتغاير لم يصح قوله او مسلم للتصور بالان المسلم
تصور التغاير لا نفسه وان كان صفة للتصور لا يصح قوله هو الاشنه الا ان يحمل على حذف المضاف اي تصور
الاشنه فان قلت يجوز ان يكون صفة للتغاير وليس المراد بالاستلزام الاستلزام الخارجي بل الاستلزام
الذهني اعني الاستلزام بحسب التصور فلا اشكال قوله لم يصح الاستدلال بها اهنا اي قيل يجوز ان يستفاد
العلم بالكلية من العلم بحال كل فرد بخصوصه ثم ينسى احكام الآحاد ويبقى حكم الكلي ويصح الاستدلال
في هذه الصورة ايضا بلا دور وليس بشيء لان العلم بالكلية اذا لم يكن بديهيا في نفس الامر بل مستفادا
من احكام كل فرد وبارئ الحكم ثم يعرض النسيان باحكام الافراد ولو فرض مساعدة الحكم فلا بد
في كونه علما من ملاحظة مقدمات دليله وكذا حال ما عدا البسيط قوله فيكون الجزء مساويا للكل اي يكون
جزء المعقول مساويا للكل وذلك بط وانما قيدنا به لان مساواة الاجزاء الخارجية للكل في الماهية
ليس بمحال على الاطلاق الا ترى ان قطرة الماء المعدودة بين بعضها قطرة اي الواحد الواقع
جزء منها وبالجملة قد تقرر ان كل جزء من اجزاء الجسم البسيط مساو لكله في الاسم والحد كما صرح به في
جزء الامر الخارجي لا اساوه في الماهية الخارجية اعني الهوية فان قلت مقصود المستدل ان جزء الوجود
الماهي مفهوم الوجود فيلزم تلك المساواة وهو مح مطلقا لان الجزء داخل في ماهية الكل ذلك الشيء ليس
داخلا في ماهية الكل لان الشيء ليس داخلا في نفسه وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه قلت لفظ المساواة يابى
هذه الارادة كما لا يخفى قوله معارضا لها اذ لا شك في انه ليس مستقلا واجبيا بالكلية قوله
فيلزم اجتماع النقيضين لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل الذي هو الوجود قوله موجود مع او بعد
المراد بالمعية والبعدية الذاتيتان لا الزمانيتان لانهما زمانيتان وان خلا استحالة في عدم بعد عدم الجزء على الكل زمانا
وههنا بحث وهو ان الترديد اما بالنسبة الى المعية والبعدية والقبلية في نفس الوجود او في وجوب الوجود
ففي الاول لا استحالة في ما جزء وجود الجزء مع نفس الكل اما الثالث وجوب بعدم نفس الجزء على نفس
الكل او العدم وجوده على وجوده لا بعدم وجوده على نفس الكل وعلى الثاني لا استحالة في عدم وجود الجزء
على وجود الكل بان يوجد فرد ان من الماهية بجزئها فوجد تلك الماهية بعده بعد وجوده بجزئها ووجدان
لجزئها وليس في هذا العدم الشيء على نفسه والجواب انا نختار الشق الثاني ونقول يلزم تقدم الشيء
على نفسه على ذلك التقدير لان الصفة الموجودة في نفسها حين توجد لموصوفها باعتبار وجود ما
اي وجودها في نفسها السه فان الجسم الابيض ما دام به البياض الموجود ولا يعقل ان
يقال قام به البياض المعدوم او لا ثم اتصف بوجود اسم الوجود الموجود على الابيض ما لم يوجد فرد من جزئها الشيء

يعني ان التغاير او التصور مصدر
تصور الاشياء لا يعني ان الاول
او التصور الاشياء الذي هو تصور
الاشنه كما لا يخفى منه

او لا يكاد ان يقال فيكون الجزء
عين الكل منه

وهو يقال ان عدم الجزء يقتضي عدم الكل بلا عدم
عدم اللازم فانه ليس بنقيض له
اللزوم اذ في ساحة الوجود
ان يقتضي في اثناء الاشكال
والكنه حسن جدا
منه سره

لو وجدها لها فاذا فرض ان اتصاف الجزئين بالوجود قبل وجودها بعدم الشئ على نفسه بلا محالة فتأمل قوله فليس الخ، معدما فان قلت فيهما فاذا فرض ذكرنا على ان في المعية مغايرة الشئ لنفسه وفي المعدومية تلك المغايرة مع العدم كما في المعلية فلم سوغ له قلت لان قيام فما ذكر فان الوجود بحسب ذاته غير الوجود بحسب كونه صفة الخ، ولو بالاعتبار ولا استحالة ايضا في تاخره بالاعتبار الثاني فان قلت بهذا الاعتبار جاز في الثالث قلت ثم لان ذات الشئ لا يمكن ان تتأخر عنها عن اعتبار قوله الرسم الخ ان يكون اعرف فان قلت لحصصه بالرسم مما لا فائدة فيه لان المعرف شرط كونه اعرف سواء كان رسما او حدا قلت اجيب بان وجه التخصيص ان الحد يكون بالاجزاء والا جزا

اعرف لا محالة فلا يصدق المقدمة السابقة وبين قولنا لا اعرف من الوجود فلا يتم فيه هذا الدليل وفيه نظر قوله اعم المفهومات فان قلت الامكان مساو له او اعم من الخارجي والذهني وان احص بالخارجي كما هو عند المتكلمين فهو اعم لا يقال لا يراد من الاعم معنى التفصيل بل انه لا اعم منه فلا يقدح فيه المساواة لانا نقول بعد تسليم ان هذا المعنى يفهم من العبارة اذا لم يرد معنى التفصيل لم يبق لادعاء ضروريه تماما سواء وجه ولا يوجب له والاعم الخ الاخص قلت

ليل

الاظهر ان المراد انه اعم المفهومات التي تحاول تعريفها قوله وايضا فالبعض تمام النظام انه باب لا عرفية الاعم معطوف على قوله والاعم الخ الاخص الخ اعرف لا علة بانه لا عرفية الوجود وان كان ظاهر العبارة يقتضيه ولعل الشارح في تحقيق الجواب عليه قوله والاولى في الجواب الخ وبهنالك على ان لفظ المساواة مانع عن حمل الترديد ان يوضع على ان اجزاء الوجود انما هي مفهوم الوجود او لا حتى يندفع هذا الجواب نعم لو فرد ابتداء بان يكل الوجه اندفع هذا الجواب وبعض اصناف اجزائها ليست بوجودات قوله وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين حيث لان لزوم اجتماع النقيضين على تقدير ان يتصف اجزاء الوجود بالعدم كان باعتبار ان اتصاف جميع من الاجزاء سلبها لا جزا يعدم يستلزم اتصاف الكل الذي هو الوجود به وهذا غير مسلم لان اتصاف بعض اجزاء كلها به خلا بعض ويمكن ان يقال اذا لم كانت الاجزاء معينا يستلزم الداد ولا نسلك ان الكل يجمع مع الخ، وان اجماع الموصوف لا يستلزم اجماع صفته ليلزم اجماع النقيضين وهذا الوجه يجري في صورة الوجود ايضا فان بني المستدل لزوم اجماع النقيضين على تقدير اتصاف اجزاء الوجود بالعدم على هذا فالامر ظاهر وان بناه على ما ذكره من ان عدم الخ، يستلزم عدم الكل لم يقدح في وجود البعض ايضا لان مقدمات الدليل ما لية في صورة البعض والمحاورة في تعليل اجزاء المعدومات لا في نفسها وهو المورد لا يحرف السعي بهذا ظاهر ضعف ما افاده الشارح

قوله

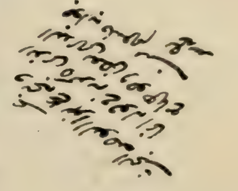
قوله المنظور دفعاً للاعتراض بلزوم اشتراط الشيء بنفسه او بعدمه بالنقيضين على تقدير اعتبار التصور الشارح
في التصديق بيان ان المعتبر في التصديق شرطاً او شطراً هو ذات التصور الشارح لا مفهومه العارض لكل الا ان
فلا يلزم شيء من المحذورين وذلك لان المحذور في اشتراط الشيء بنفسه او بعدمه بالنقيضين ليس الا اجتماع
النقيضين وعدم الحكم اذا كان عارضاً لازماً لما صدق عليه التصور فاذا اجتمع هذا التصور الموجود
مع الحكم يلزم اجتماع عارضه اللازم معه فيعود اصل الفساد سواء كان العارض جزءاً او شرطاً ام لا والجواب
الحق عن ذلك الاعتراض هو الذي لم يلتفت اليه القوم على ما علقه في حاشية المطالع فتأمل فيه فانه ان الوجود
بل العدم ايضاً من المعقولات الثانية اشار بقوله بل العدم الى وجه ما ويل افراد الفهم مع ان الظاهر
فانها لا اختصاص السابق رجوعه اليها وههنا بحث وهو ان كون الوجود متصفاً بالعدم عند
الفلاسفة انما يستقيم في الوجود المطلق في الوجودات الخاصة للممكنات واما الوجود الخاص الواجب
الذي ادعوا انه ذاته فيستحيل ان يكون عندهم موجوداً في الخارج لوجود هو نفسه فيقول كيف
يستقيم عليهم الوجود المطلق من المعقولات الثانية والمعقول الثاني كما سلف عبارة عما لا يعقل
الا عارضاً لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه وللوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان عندهم
وهو الوجود الواجب وهذا البحث اورده بعض المعاصرين والجواب ان المراد بالمطابق الخارجي المنفي
في المعقولات الثانية موجود خارجي اذا جرد عن المشخصات حصل منه في الذهن ما يسمى معقولاً ثانياً على
ما سيجيء في تحقيق كلية الكلي وبالجملة ليس موجود خارجي يكون المعقول الثاني داخلاً والوجود
المطلق ليس للوجودات الخاصة عند الفلاسفة ولذا صرحوا بانه مقول عليها بالتشكيك فلا
اشكال على ان الظاهر اما عندي ان مرادهم بكون وجود الواجب عينه انه يترتب على ذاته ما يترتب
على الوجود لا ان هناك وجوداً هو عينه اذ لا يخفى على عاقل ان ما حمل عليه الوجود المطلق بالمواطاة
لا يمكن ان يكون قائماً بنفسه وهذا نظير ما ذكروه من ان صفات الباري هي عين ذاته فان الشارح
المحقق صرح في الموقف الخامس بان مرادهم انه يترتب على ذاته ما يترتب على ذات وصفة لا ان هناك ذاتاً وصفة هي
عينه قال ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها صانعاً للعالم كما ان ما صدق عليه الضحك
والمشي وغيرهما من المفهومات بالمواطاة لا يمكن ان يكون قائماً بنفسه من الذوات وحدها فان قلت يلزم
على هذا ان لا يكون الباري عز اسمه وعلا موجوداً عندهم تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً قلت
ان اريد عدم كون الوجود قائماً به فهو ملتزم عندهم بلا شبهة وان اريد ان لا يترتب عليه ما يترتب
على الموجود فممنوع قوله المطلق محمول الخ اي وجوده الخاص الذي هو عينه مواطاة وكذا قوله الوجود المطلق مقول بالتشكيك

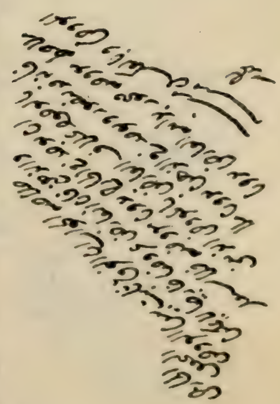
على الوجود الواحد وغيره تسيرة قول على سبيل التشبيه والمجاز هذا ما ظهر لي من مراد الفلاسفة لهم الى نوع
فح يندفع عنهم ذلك البحث لكن يرد عليهم التشخص فانهم صرحوا بانه من المعقولات الثانية مع ان افراده
وهي التشخصات الجزئية موجودة في الخارج عندهم فتامل قوله لانه معروض الوجود فانه موجود
قيل عليه معروض الوجود متصف بالوجود الوجود موصوف بالعدم السابق فلم لا يجوز ان يتصف معروض الوجود ايضا
بالعدم السابق فالان صفة الصفة فلا يصح قوله فانه موجود فقط والجواب ان كون صفة الصفة صفة
ليس كليا بل ولو سلم فانما هو اذا كانت محمولة بالمواطاة على الصفة المحمولة على موصوفها بها والا فالناطق
صفة غير محمولة بالمواطاة للحيوان ويتصف بانه ليس بحيوان مع ان الحيوان لا يتصف بانه ليس بحيوان
وهذا ظاهر جدا قوله انما المحال ان يتصف احدهما بالاخر اي قيل هذا انما هو في القضايا المتعارفة واما في
القضايا الطبيعية فيمكن اتصاف الشيء بنقيضه لو هو كما يقال الجزئي ليس بجزئي قوله كما ان اجزاء الدار
متصفة بانها ليست دارا في مطابقة التمثيل مناقشة وهو ان نظير هذا المثال كون الاجزاء ليست
موجودات والكلام على انها ليست بموجودات قوله وليس المراد بالصفة اه اي ليس المراد بها في الجواب
ذكره اما في اصل الاستدلال ولا نسلم ان المراد بها ذلك لا ما يحمل على الشيء مطلقا والا يكون حمل فلا يكون الصفة
بتمامه صفة فاسدا اذ جواز حمل الكل على الجزء مما لا فساد فيه فكيف يدعى بطلانه لم لا يذهب عليك ان الجواب
مبني على ان الصفة في الاستدلال عام في ذلك المذكور من فان قلت لو قال المستدل مراده الخارج العالم فما
نقول المحقق جوادات لا بهذا ولا ذاك لان الموجودات ان عند الشيخ ليس الوجود ولا العدم خارجا
بها اما العدم فقط واما الوجود فلانه عنها وبهذا يظهر جواز ان يرجع الجواب المنقول بقوله وقد يقال لما
مذهب الشيخ ليس الوجود بل الاول باطل قوله وهو صريح بان الواسطة المعدومة القائل بان الوجود لا يرد
عليه النقيض قد صححها الشارح في حاشيته لشرح التجريد واعترض به لزوم القول بالواسطة من هذا الكلام
فلمطالع به وقد اشار لنا الآن الى توجيه اخر مثلا يلزم الواسطة فلا تغفل قوله فلا يصح الا على راي مثبتي
الاحوال قال بعض الافاضل لكن يمكن تفسيرهم الحال بانه صفة قائمة بموجود لان الاجزاء ح قائمة بما قام
به الوجود الذي هو الكل ولا شيء منهما قائم بموجود الكلهم الا ان يكلف بما اجاب الكاتبي وانت خبير
بانه نفاع هذا السؤال بما صححناه في تعريف الحال من ان المراد بالموجود فيه اعم من الموجود قبل قيام
هذه الصفة او معه وليس المراد الاول فقط حتى يرد ما ذكره قوله لان الحد الذي ليس في المشهور اشارة
الى ان الحد في غير المشهور قد يكون مركبا من الاجزاء الغير المحمولة قال الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية انه اذا ركب
شيء من اجزاء غير محمولة فحد ذلك الاجزاء باسرها مجموعة في العقل فلا شك انه تحصل ما هو المركب في العقل ويكون القول الدال على تلك الاجزاء

هذا انما يرد على ما ذكره الشارح في بحث الماهية **قوله** بل التمايز في الذهن فان قلت التمايز الذهني يكفي في الاستدلال
اذ يقول كل من الاجزاء المتمايزة في الذهن اما ان يتصف بوجود مغاير لوجوده فهو ما في الباب ان الازم
في الثالث بعدم الوجود على نفسه في الذهن فلا شك في بطلانه ايضا قلت لا محذور في الشق
الثالث اذ التقدم في الوجود الذهني للاجزاء المتمايزة في الذهن لا في الوجود الخارجي لما تعلم
التمايز في الخارج حتى يصح الترديد بين الاقسام الثلثة فليكن تلك الاجزاء متصفة بالوجود في الذهن قبل
وجود الوجود الذي هو الكل المركب فان وجود الاجزاء في الذهن عبارة عن العلم به ووجود الكل
ايضا عبارة عن العلم اذ لا محذور في تقدم تعقل وجوده الذهني على وجوده بالكل وقد يتحقق الاول قبل
الثاني بلا محذور اذ لا محذور في تقدم نفس وجوده الذهني على وجوده فتدبر **قوله** بل بالعدم ان تلك
الاجزاء الذهنية يتصف احديهما بالآخر وبالكل فانه يصدق ان الناطق حيوان وانه انسان فلو اتصف
اجزاء الوجود بالعدم ولا شك انها اجزاء ذهنية يتصف ايضا بالوجود الذي هو الكل كما قلنا يلزم ايضا
فيها بالوجود والعدم معا وانه اجتماع النقيضين قلت بعد تسليم ان الاتصاف ليس مبنيا على التنزل
وتسليم بالكلية التمايز الخارجي بين الجنس والفصل المانع عن الصادق اتصاف الذهنية بالكلية يعني
حمله عليها مواطاة واتصافها بالعدم ههنا يعني قيامها بها وحمله عليها بالاشتقاق فلا يلزم ان يصدق على
تلك الاجزاء معدومة وانها وجود ولا محذور فيه بل المحذور ان يصدق عليها بانها موجودة وانها معدومة
قوله لجواز ان يكون من الخواص الخ وذلك لان المعرف والحد معدات لحصول المطلوب من المبدأ الفياض
فيجوز ان يستعد الذهن العقلي لحصول كنه الشيء بمجرد تصور الخواص فلا يرد انه كيف يمكن كون الخواص
كاشفة لكنه الشيء مع انه لا مناسبة بينهما يؤدي الى الكشف على ان هذا التوجيه انما يحتاج اليه على
مذهب الفلاسفة واما عندنا فالعلم بعد النظر الصحيح محض خلق الله تعالى بلا اعداد وتوليد بل بطريق جري
العادة كما مر فالامر ظاهر **قوله** بل يقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا يوضح بما ذكرناه فان لزوم
المصادرة لا يظهر من عبارته ظهورا تاما بخلاف عبارة الشارح لكن فيه بحث وهو ان الاعرفية في نفس
الامر يتوقف على نفس البداهة فيها ونفس البداهة لا يتوقف على الاعرفية بل يستلزمها وانما الموقوف
عليها هو العلم بالبداهة لا يقال العلم بالبداهة يتوقف على العلم بالاعرفية اللازم في الاستدلال و
ما بالعكس فيدور لانا نمنع توقف العلم بالاعرفية على العلم بالبداهة على انه وجه عن ما ذكره الشارح الا ان يراد
التوقف بحسب العلم فتامل **قوله** في الاستدلال على ذلك بالنار فيه هنا كلام سابق على ان هذا القول علم بالنار لا بكنهه
الاتم لا علما بانه لا اعرف للوجود كما زعم ان قيل ما ليس مما يظهر فلم كلامه فتأمل **قوله** قلنا مبني على ان الموجود بالاعرف تام في الشمول وهو اسبق اعرف

ايما ثان فيلزم الاحال الى ان يسلكه وكيف قوله بالبيان فيما
يعلم قوله في الاستدلال على وكيف على ان يعلم
ما ذكر في ولكن صحيحه وليس على ان يعلم
بمعرفة وليس له التي وفي اسنانه و
وان كان العسانيد
منه

العلم انما يتم في الوجوب والامتناع ان فسر الحمار بعض العلم لا الحمار بعض العلم بالعام فالقول بانه ليس امتناعا على الوجوب بوجوب العقل عن
الحمار ايضا بعد ارتفاع الموانع وتحقق جميع الشرايط التي من جملتها تعلق اراده يعقول عن تحصيل الكلام
انما يوصل للشيء باعتباره بكل التحقق في الهويات واما بالنسبة الى التحقق الذهني فلا عموم ولا خصوص الا اذا
كان الكسب معقولا بالكنه فالحصر بالنسبة الى الاطلاق وبهذا يندفع ما يورد على قوله اذ لا علاقة
بين الصورتين الذهنيتين مع انه يشكل بالاضافيات والجزئي مع الكل وذلك لان المراد بالصورتين صورتا
بالشيئين مطلقا مثل صورة الانسان وصورة الحيوان سواء اخذا بالكنه او بالوجه وليس القصد الى خصوصيات
الصور **قوله** نعم اذا كان الاعم جزا وقد يقال العام اكثر افرادا فيكون الاحساس بها اوفر وحصابه اكثر
على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بالجزئيات اقرب فيكون اعرف وقد اعتبر في الذاتية والعرضي
اذا كان افراده محسوسة **قوله** انما البديهي بعض وجوهها فيه بحث اشار اليه الشارح في بعض تصانيفه وهو
انه قد يلتبس في تصورات الوجود بعدم امكان تعقل شيء لان الوجه بعضه من الحقائق ويمكن ان يدفع
عنها بان مراد هم بعد اكتناه شيء من الماهيات الموجودة اذ هذا القدر يكفي لهم في الاستدلال على كنه
تصور الوجود ولا يلزم كون الوجه بعضه موجودة **قوله** وفيه تقول تعالى اما ان اراد بعده تصور الوجود لتصور
الماهيات بالكنه فمم ولكنه وجود الواجب في وان اراد بعده تصور الوجود لتصورها ولو بوجه فسلم لكن تصور
بعض الوجوه بديهي بالتحقيق والاعراف فلا يلزم كسبه تصور الوجود **قوله** لان السابع لكل اولى بان يكون
كسبيا مردود بما اشار اليه في مباحث النظر من ان العلم بالبديهي قد يكون تابعا للكسبي منه علم
العالم بان له بهذا العلم الكسبي **قوله** اذ قد يتصور مفهوم العارض الخ فيه ان العارض اذا كان اضافيا استلزاما
لها لا يتصور بدون المضاف اليه والظاهر ان الوجود من هذا القبيل فلا يتصور بدون المضاف اليه الذي هو
موصوفه فالاولى ان يجاب بما ذكرنا الان او بالجواب الذي ادعى فيه الاستدلال اذا الاستدلال على هو التعدد
قدم **قوله** قد يمكن مورد يا اي بالكنه لتصور الحرارة وقد ادعى كسبه الجميع بطلا ويقول معناه قد يكون ان
يتصور بكل الماهية المعينة بديهيا ولو بالوجه والتصور بالوجه يكفي في الموصوفية كما اشرنا اليه فلا يمنع بداهة
شيء من الحقائق **قوله** وفيه نظر لان الماهية الخ انما لم يجعل من وجه النظر كون الماهية المطلوبة من المعقولات
الماهية التي لا وجود لها في الخارج فلا يكون الوجود الا تابعا للخصوصية لان الوجود الذهني يعرض لها و
ولا يلزم كون الجنس من المتكلمين حتى يرد عدم قوله بالوجود الذهني لكن فيه بحث وهو ان المحشي ان
لم يسلم ما ادعاه الخصم من عدم كون من الماهيات المخصوصة بديهيا لكنه لم يصرح في الجواب الى القول
بعد الوجود للماهية المطلوبة ان لم يع هذا القول لان الماهية المطلوبة ماهية مخصوصة من الماهيات فيا ان **قوله** الاول بعضها انما يكون عشرة الخ





فان قلت

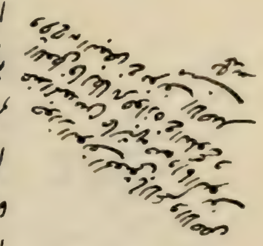
بالجزئي

فان قلت هذا الدليل يدل على ان الوجود لا يتصور مطلقا مع ان النزاع في الكنه فقط لا يقال انه لازم للتصور اضافي بالنسبة الى امر واما اذا كان الوجود اعم المفهومات كالامكان العام مثلا فلا لانا نقول قد سبق ان ما لا يعد عبارة الشارح عن غيره اصلا لم يسبق التصور قلت عدم العلم مطلقا يستلزم عدم العلم بالكنه وهو المط وكون النزاع في الكنه فقط مم نعم يرد هذا الدليل لو تم لدل على امكان تصور الوجود بوجه من الوجوه فلا يمكن الحكم بامتناع تصوره وغيره من الاحكام الموقوفة على تصوره المذكورة في الدليل المذكور وهو ادعى ان هو الامر الاول بان تصوره يتميز عن غيره ومعناه انه ليس غيره وهو موقوف على تصور المسلوب عنه الذي هو الوجود فيلزم الدور والجواب الاجمالي انه لو صح لزم ان لا يعقل شيء من الاشياء اصلا لعين ما ذكره وانه سفسطة وحاصله التصور يستلزم التميز لانه يتوقف عليه فيلزم لكل تصور تصديق بغير التصديق من الدين ساير وهذا في تحقيق الحد المحال العلم وهو بط اتفاقا وقد طاب بان الاستلزام الاجمالي وتحقق عليه عدم الاستلزام التفصيلي قوله والجواب ان تصوره الخ وايضا توقف تعقل السلب العام انما يتم اذا كان العام دائما متحققا بالخاص متصورا بالكنه قيل لو سلم ذلك التوقف بناء على حديث المطلق والمقيد فتوقف تعقل السلب العام على تصور الوجود بالكنه ممنوع في تصور الوجود بالكنه يتوقف على تعقل السلب الخاص الموقوف على تعقل السلب المطلق الموقوف على تصور الوجود المطلق بوجه لا بالكنه فتغاير الموقوف والموقوف عليه وفيه بحث لما عرفت ان التصور ايضا يستدعي على التميز ولو عن بعض ما عدا المتصور وان هذا الدليل يدل على ان الوجود لا يتصور مطلقا فيلزم الدور والتسلسل في تصورات الوجود مطلقا فليتامل و ونحن لا نم الوجود الذهني ولو سلم فلعل الوجود في الذهن اشباح الاشياء المخالفة لها في الحقيقة كما هو مذهب البعض لكن هذا المذهب خلاف التحقيق كما سيأتي قوله فيكون في تصوره حصوله للنفس وذلك الوجود الحاصل للنفس قائم بها لا كقيام الاعراض بمحالها فلا يتوجه على هذا التقدير اجتماع المثلين اصلا اذ لا تعدد في الوجود فضلا عن التماثل قوله للوجود الجزئي فان قلت الصورة الكلية متحققة في ضمن الوجود الجزئي فالمحذور بحاله قلت ماهية الوجود متحققة في الوجود الجزئي لا بطريق كونها صورة وظلا له بخلاف الصورة الكلية الحاصلة في النفس فلا تماثل اصلا قوله وليس قيام الوجود بالنفس كذلك يعني لو سلم ان قيام الصورة كذلك فظاهر انه ليس قيام الوجود كذلك كما سيجيء ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في الذهن فقط هكذا قيل وهو الظاهر من عبارة الشارح ويحتمل ان يراد منه قيام الصورة بها كذلك وكلام المحشي رد على النفس حصول الرد فيها وان يراد بقيام الاعراض

وهذا جواب آخر وهو ان الوجود بالوجه يكون ذاتيا له فلا يقوم به ... الوجه الخ ... بتصور ... في تصورات ... الوجود ... منه عفي عنه

يلزم من هذا الكلام ان لا يكون تصور الصورة لا بالصورة كالصورة ... منه

بحال العام موجب لاتصاف المحل بالحال لا زيادة الحال في الخارج كما لا يخفى على المتامل ولسايل ان يمنع هذا الكلام في بحث الوجود الذهني قوله القياس ان المنقسم الى فاعل ومنفعل هذا اولى مما يقال في شرح التجريد من



ان الموجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل لانه مبني على ما اشاره المصنف من كون الوصف الناقص بالاخص لان المعلول الاخير الذي هو منفعل محض موجود وليس بفاعل والممتنعات معدومة وليست منفعلة على ان في اطلاق المنفعل على المعدوم مطلقا بعدا لا يخفى قوله اى لا يصح ان يعلم ويخبر عنه هذا الوصف للموجود المطلق المساوي للذهني والخارجي وح لا يرد عليه المعدوم المطلق لان المعدوم المطلق لا يصح ان يعلم ويخبر عنه والا لكان موجودا في الذهن لا معدوما مطلقا واما الوصف الاول فهو للموجود الخارجي قوله او ما يقسم اليه تاما لم يقل او انقسام الشيء اذ صح ان يعلم كما هو المكتب بقوله فقال الوجود سوى العين لان هذين الوصفين للموجود الخارجي ماخوذا من الاحوال العارضة له باعتبار وجوده فهو السياق المسبق المذكور فيها لا يكون ح موافقا للمبدا الا السياق الموجود اعني الوجود كانه يوهم بالفاعل الاثر ان الموجود وان كان هو الفاعل لكن الوجود ليس هو الفعل والتاثير بل المعرف للوجود بانه ذلك الحال المعرف به فالله باللفظ المشتق نعم قد يكون تعريف الوجود بلفظ مشتق مرادف له فح يكون مبدا السياق موافقا للمبدا السياق الموجود كالثابت العين قوله فان الجمهور يعرفون معنى الوجود قد يمنع كون المعنى الذي يعرفه الجمهور كنه الوجود الذي كلامنا فيه قوله والفاعل موجود له اثر قيل صغرى لانا لا نم ان معنى الفاعل هو انه موجود له اثر في الغير ومعنى المنفعل موجود فيه اثر من الغير غايته الامران يسلم انهما لا يكونان الا موجودا قوله وصحة العلم والاخبار امكان وجود مما فيه بحث لان الامكان في قولك يمكن ان يعلم ويخبر عنه جهة لقضية مخصوصة ليس المحمول فيها نفس الوجود فليس هذا الامكان للوجود كما صرح به المحقق في المرصد الثالث في الوجوب والامكان والامتناع ولكن شيء فيما قيل في قولك امد يصح ان يتصف بالعمى وهذا ايضا يندفع بيان الدور بان الامكان مداخل في كل من تعريف الموجود والمعدوم وهو عبارة عن سلب الضرورة وفي تعريف المعدوم نحو سلب ذلك السلب ولا اشتباه في شيء من التعريفين الى نسبة الى الوجود والعدم بل الى الاتصاف فتامل قوله عنه الوجود والعدم وذلك لان الامكان في تعريفا تعريف الموجود سلب ضرورة عدم المعلولية والاخبار عن الموصول وانما ذهبوا الى هذا مشعرا بانه جعل قوله لوجود متعلقا بقوله ذهب والاولى تعلقه بالمدعى المعرعنه بانه مشترك وان كان الاول اقرب لفظا قوله يسلم الترديد فيما يخص به قطعا سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكه فالمانع لا يكون الا ما علم اختصاصه قطعا قوله وكذا اذا اعتبرنا ان ذلك السبب يمكن اذ هذا الطريق من الاستدلال هو الموهوم من قول المص

بين

شروط

فسرول اعتقاده مع زوال اعتقادنا والطريق الاول اعني قوله لانا اذا جزمنا بوجود ممكن الخ هو الموهوم منها
من كلامه اعني قوله ولم يكن مشتركا لالسباق منع الجزم به عند التردد في الخصوصيات ولهذا جعل الشارح
من المسلكين في تقرير كلامه ثم ان المسلك الثاني اسلم اذ قد يورد على الاول انه ان اراد الجزم باحد الوجودات
الخاصة الدوات قطعا فلا نحزم بعضا لان مفهوم احدها ليس الوجود المشترك وان اراد الجزم بمعنى اخر فهو
ثم ولا نسويهم ورود على الثاني لان الجزم باحد الوجودات الخاصة انما يسلم اذ لو حصل الخصوصيات مع الجزم بان العلة
موجودة وليس في المسلك الثاني فرض الجزم بخصوصية الممكن مثلا ولا شك انه لا يستلزم هذا الجزم الاعتقاد
باحدى الخصوصيات مطلقا من غير تعيين فالحق ان يحمل كلام المص على المسلك الثاني بان يكون معنى قوله
لا يمتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات امتناع بقاء الجزم عند التردد الحاصل بعد الجزم بواحد من تلك الخصوصيات
فسلام سابق كلامه مع لاحقه **قوله** ليس اعتقاده انتفاء مساقه وهي ان عدم تعين هذا الاعتقاد
موقوع على اعتقاد اشتراك الوجود والمط اشتراكه في نفس الامر وهذا انما يثبت اذا ثبت مطابقة الاعتقاد
للواقع فتامل **قوله** الوجه الثالث لا يقال من طرف الشيخ المنقسم الى الاقسام المذكورة هو الكون
في الاعيان ولا نم انه عين معنى الوجود بل لازمه الاعم ولا يلزم من اشتراك اللازم الاعم اشتراك
الملزوم لانا نقول الشيخ بان اجماع الوضعين صرح في ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو
معنى الكون وللقائل ان يقول سلمنا ان التقسيم لا يصح الا باعتبار الامر المشترك وان ليس مورد التقسيم
مفهوم احد الوجودات لكن لا نم ان قولنا الوجود اما كذا او اما كذا تقسيم ولم لا يجوز ان يكون ترديد
كقولنا العين اما جارية او باصرة والترديد لا يستلزم العدد المشترك **قوله** يقسم اليها ابتداء اه
اشارة الى ما اشتهر من جواز كون المقسم اعم من المقسم من وجه كما في تقسيم الحيوان الى الابيض
والاسود ثم تقسيم كل منهما الى الوحش والجن فلا يلزم اشتراك المقسم بين اقسام ولهذا حسن ان يقول
الشارح وهكذا تقسيم الا وجودات الانواع واشخاصها مما لا بد منه اذ يورد على تقرير المص ان
اللازم على تقرير التسليم اشتراك الوجود بين الاقسام الاولية التي هي وجودات الواجب
والجوهر والعرض لا بين وجودات اقسام الجوهر واقسام العرض مع ان المدعى اشتراكه بين الجميع
والحق ان قوله ابتداء لظهور الاشتراك بين الاقسام الاولية لا لان وجوب الاشتراك
فيها فقط لان دليله اعني قوله لان مفهوم التقسيم ثم يختص بالمشترك بعد اشتراكه بين
اقسام مطلقا وذلك لان التقسيم في المثال المذكور على هذا هو الحيوان الابيض لا الابيض
مطلقا فالاسود لا الحيوان والخ وما يقال من انه قد يكون بين المقسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بعده بتوهم

جوابات قد ان اراد الا انا وروده على الاول وهو موقوف
ايضا ورود لكن ان الجزم باحد الوجودات الخاصة
ان ... مع ... الوجودات ... بعيد
... ذلك ...

والاظهر ان يكون اراد الجزم بواحدة من الخصوصيات
بما اراد ان يكون الجزم بخصوص الخصوصيات لا الامر في
سوى ... من الاولى الخصوصيات كما هو
والما المسلك الثاني بلا ... الخصوصيات ان في
الجزم بالوجود ... وان كان كلام ... على التردد
فرع كلامه ... بالوجود على ... وما ادى
يحمل ... ان قوله ... التوهم
التردد بان ... الزمان وبالجملة
على التراخي ... المسلك الثاني بلا خلاف
المقصود ... وروده
الاول ولهذا قلت ... على

ان الاصحاح الى صمم الشارح باق على هذا التوجيه ايضا لان مقصود المورد انه لا يلزم من قسمة الوجود الى
وجودات الواجب والجوهر والعرض المنحصرة كسر جميع افراد الجوهر وافراد العرض لان قيد التقسيم قد يكون اعم
من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والابيض وان كان تقسيم العقل اخص مطلقا وانت خبير
بان هذا انما يرد اذا سلم ان المقسم الى وجودات افراد الجوهر والعرض قيد التقسيم لا يعم كما في تقسيم
الابيض الى الانسان والفرس **قوله** الثالث ان العدم مفهوم واحد قد يقال لو سلم ان رفع المتعدد متعدد
في الخارج لم يلزم الانقسام بطلان الحصر فان قلت الحاد مفهوم العدم لا ينافي تحقق الحصر العقلي بين الوجود والخاص
والعدم الخاص بمعنى سلب ذلك الوجود فانه لا واسطة بين كون الشيء موجودا او لا يكون موجودا سواء
كان السلب معنى واحدا مشتركا بين افراده او كان كل سلب جزئيا مع صنعا لا اشتراك له مع ساير السلوب
الا في اللفظ قلت مراد المستدل بالحاد مفهوم العدم نفي العلامات الخاصة بناء على اسماء النمار من
الاعدام لا مجرد تحقق مفهوم مشترك مع الاعراف بتحقق افراد وذلك المفهوم فكيف يقال فيكن الاتحاد
لا ينافي الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص مع انه لا عدم خاصا وخلاصة الجواب الاتي في
هذا الاتحاد نعم فكذا ما معادله اعني الوجود ما ادعى حمل الاتحاد على المعنى المذكور اذ لا ينكر المستدل تحقق
الوجودات الخاصة لكن التشبيه في مجرد تحقق المفهوم الواحد العام للموصوفات لا في الانحصار
فكانه قال ليس العدم الا مفهوما واحدا فينبغي ان يتحقق للموجود ومفهوم واحد عام والا لم يتحقق
الحصر العقلي وهذا التوجيه يظهر ان مناط الاستدلال الحاد مفهوم العدم فلا عبرة بما لا يقال
لا دخل له في الاستدلال نعم الانسب بما ذكرنا ان يحذف لفظ بالذات في قوله اذ غاية ما
بالذات الا انه جعل اسماء النمار بالذات دليلا على اسماء التعدد مطلقا وان كان مردود
اما بيشترالية في الجواب **قوله** لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير له فان قلت كون الشيء
موجودا بوجود غيره محال فكل شيء اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص ولا يكون موجودا
اصلا فلا يبطل الانحصار العقلي قلت الحصر العقلي ما يحكم به العقل بمجرد النظر اليه ونشك
انه ههنا لعدم احتساب امتناع وجود الشيء بوجود غيره واعلم ان ادعاء الحصر
في قولنا الشيء اما ان يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا اصلا ولو بواسطة تعدد
اضيفه يشكل بالهيولى فانها قد يكون موجودة بوجود خاص باره وبوجودين اخرى فتامل
جوابه الحصر **قوله** فلنا كان الحصر بملاحظة اللفظ رد عليه بعض الافاضل بانه لجواز ان يكون الحصر
بملاحظة اهل اللغة المعاني من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع وغير مناف للاشتراك اللفظي

وجوابه

وجوابه ان هذا الكلام في السعي الذي وقع فيه التعبير بلفظ الوجود مرادا به معناه الحقيقي اذ الكلام في الحصر المستفاد
من قولنا الشيء اصلا اما ان يكون موجودا او معدوما فظهر ان الشكال قوله ويكون في شكل الرد ماس في كل
الوجود وهو حصر عقلي رد عليه بان الحصر العقلي هو فالوجود والنظر اليه يحكم العقل وهناك حكم العقل
هو انسلط معدمه اجنبية بين ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما في العدم غيره
اذ لو قطع النظر عن هذه المعدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا
بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا
بوجوده الخاص ويكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يحكم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده
الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يحكم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود
بوجوده الخاص او معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المعدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا
وفيه بحث لان الحصر العقلي ما يحكم العقل فيه بالانحصار بمجرد تصور الطرفين كما هو حقهما واما اذا
اذا لم يتصورهما بصورتهما فعدم الحكم لا يخل بالانحصار العقلي كما هو شأن في جميع الادلة ثم ان خصوص
العدم ليس الا لخصوص المضاف اليه وهو الوجود الخاص فلا نسلم انه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم
بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص ويكذب انه معدوم بعدمه الخاص غاية ما في
الباب انه لزم من هذا الفرض المفروض ان يعدم بعدمين عدم خاص وهو سلب وجوده الخاص ووجد
بوجود خاص غير ما اضيف اليه هذا العدم او بعدم غير معين وبالجملة لا شك على تقدير تعدد
الوجودات الخاصة والعدمات الخاصة ان لكل وجود جزئي سلبا متعلقا
به فحاصل الجواب ان الحصر بين الوجود الجزئي وسلبه الذي يصدق عليه العدم الخاص
عقلي وهذا كلام حق لا غبار عليه لا يقال الحصر الذي ادعى عقليته هو الذي اخذ فيه كون الشيء
ليس له وجود الا نفسه فالحصر العقلي فيما يكون اخذ فيه العدم الخاص بمعزل عما فيه
المسئلة لانا نقول فالحكم لا نسلم تحقق الحصر العقلي كيف وتحقق فيما يكون اخذ فيه
ما ذكره موقوف على ثبوت الوجود المطلق بحيث لا نسلم نعم المتفق عليه تحقق بين
الموجود والمعدوم واما ان العدم فيه مفهوم واحد فهو مما يدل عليه تعدد التمايز بين
الاعدام ولذا اجيب عنه بثبوت التمايز بالاضافة الى الوجودات فليتأمل
فيه حق التأمل قوله ويعود بعينه الماهية والتشخص وايضا دعوى الضرورة
في محل النزاع لا تسمع قوله لا استحالة ان ينطبق الدليل الواحد اه فان قلت

قوله وجوابه يظهر من تقرير ... سؤال المقام وما يترتب عليه ... واحد بان الشخص فليتأمل ... منه

وجدنا ... ان المراد بالمقام ... منه

لعلي القولنجي ٦١

دليل بوجود

الانطباق بالفعل وان كان مسلما لكن الانطباق بالقوة غير مسلم بان يكون
على تلك الافراد بان في غيرها او رده هنا ايضا فنكتفي بذكر الافراد ونظيره ما صرح به الشارح
في اوائل بيان شرح المفتاح من انه اذا سمع حال جزئي بوصف علم جريانه في جميع الجزئيات على
سواء ثبت القاعدة الكلية بلا شبهة ويسمى تصوير اللمية بان الكلي في مثال جزئي بانطباقه على
ما ذكره من الاكتفاء بناء على العلم بانه يجري في الجزئيات وانه بعد تصوير امر في امثال ايضا
قوله وحكم على ذلك المعنى اي الظاهر انه جعل نفس المفهوم الكلي ايضا من الافراد وعمم الحكم على
جميعها والاكثر ان يقال فلا بد من ان تصور معنى واحدا مساويا للموجودات هو المسمى
بالوجود المطلق ثم المراد بالصدق في قوله لحكم العقل صادق الصدق في زعم المستدل
فتامل قوله بل يقتضي تصوره لا يخلو عن مخالفة كما ذكر في المنطق من ان الجزئي الحقيقي يمتنع فرض اشتر ال
فليتامل قوله الوجه السادس دليل اي فيه بحث لان الواجب ما يجب له وجود ما والممتنع ما لا
يجب له الوجود اصلا فلا مساواة بلا اشكال الا ان يرجع اما ان بهذه القضية ايضا
عقلية والحق فيما ذكره بملاحظة اللفظ واوضاعه قوله وكون الشيء له وجود اي اقل ما يلزم
منه ابطال الفعلية اعني ان يكون للشيء وجودان بالفعل والفعلية اخص من الامكان الذي يكفي
في جريان الوجه السادس دليل وهي الاخص لا تستلزم نفي الاعم واجيب او لا نسلم المنافاة اي جواز كون
الشيء الواحد امكان وما ينافي الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال ومرادها العقل بشاهده
بطلان وقوعه فالامكان باطل ايضا قوله اوزاد عليها فيه مناقشة لفظية وهي ان ان في قوله وان
كان نفس المفهوم بعد ان ما وقع موقع الخ وهو معلوم انتفاء الوجود بين شيئين اولى باللزوم لبعض
الشرطية بكون الوجود نفس المفهوم والمقصود في مثله بيان ان الخ لازم الوجود على
كل تقدير لان الشرط المذكور في الكلام اذا استبعد استلزامه للجزاء ويكون بعضه اولى بذلك الاستلزام
مع تحقق استلزامه بالفعل لزم الاستمرار وجود الخ على تقدير وجود الشرط وعدمه كما قولك لو لم
تمتثلني لاثنيت عليك فحمل على عبارة المص ان نقيض الشرط هنا اولى باستلزام ذلك الجزاء
وهو ظ ولئن اغمض عن حديث الاولوية بناء على الاستعمال الشائع في تراكيب المص
فلا اقل من لزوم تحقق احتمال اخر الشرط المذكور بتحقق الجزاء على تقديره ايضا فلا معنى نقض الشارح
قوله اوزاد عليها اللهم الا ان يقال ذكر الاحتمال هو الجزئية والاوضح في العبارة سواء كان نفس
المفهوم او زاد عليها ثم ان قوله زائد بين عليها مما لا احتياج اليه لان قوله او ان يكون موجوده بوجود بينا الى قوله

اوزادا

اوزا ابدا عليها كما ان قوله لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة الرماظر الى قوله نفس الحقيقة فتامل
وهذا الشي منه الخروج الشيء ان الادلة عامة [illegible] انه نفس الحقيقة ايضا وقيل فعلى هذا يلزم انسحابه الى الممكن
عن العامل اذ لا يمكن اعادة الوجود الى رجى لانه عين الماهية ومن شانه لا يمكن جعلها واما الوجود الزماني
فعلى تقدير القول به يحتاج المنفصل والا للفاعل وجوابه على تقدير ان يكون مراد الشيخ ما نسجعه المحض واما اذا
حمل على ظاهره فيمكن ان نسعاه من جواب الوجه الاول الدال على الزيادة في الممكن [illegible] مع قطع النظر
عن جميع ما هو خارج عنها عنه بحث لان قيد الحيثية اذا فسر بهذا لم يظهر قوله وكانت معدومة لان العدم
خارج عنها كالوجود فاذا قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم يرجح اتصافها على اتصافه بالوجود فالاولى
ان يقال في تفسيرها مع قطع النظر عن انضمام الوجود اليها ويمكن ان يدفع بان المعنى المذكور بناء على
ما هو المتبادر من قوله من حيث هي واما قوله وكانت معدومة فالمراد وبناء على المعنى الاخير ومثله كثير وما ذكره
حاصل الجواب الذي ذكره [illegible] بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود الاول متعلق بتشكل العارض
معالا ما لكا عنه وبيان رد الجواب على هذا الاسئلة ولعل غرضه لا لما هيه اما حال كونها موجودة فيلزم
تحصيل الحاصل او حال كونها معدومة فيلزم اجتماع النقيضين [illegible] ومع امتناعه ان مع امتناع الشيء اللازم
المعروض فلعله كالسابقة من اول انطاره والمسلزم الحصار ما لا نثبتها بل حاصل بين يلزم عدمه على تقدير
وجوده وفيه المطلوب كما صرح الشارح وهذا الكلام معمول في صناعة المناظرة لا يرد عليه نظر شارح المقاصد
حيث قال وهو نظر لانا لا نسلم على تقدير الشيء لحقوق جميع ما لا يكون وراءه وحصل بل كل جميع فرضت معروضها
بالوجود وجود آخر عارض لان معنى هذا الشيء عدم انتهاء الوجود الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر
نعم يمكن ان يناقش في وجود دون كل الوجود لا يكون زائدا الا بجميعه لكن مستند الجواز يستلزم الحج كما هو المشهور
فلتامل [illegible] ولقائل ان يقول آه اذ لا كان العارض هو الماهية ورد القاعدة القائلة لم يكن من قبيل التخصيص المذكور
[illegible] بل المطلوب ان يقال الحاصل وصف على هذا يبطل الفرع الذي ذكروه من ان الثبوت والموجبة يقال الثابتة لا يقتضي
وجود الموضوع بخلاف الموجبة لدلالته على ان الحمول في الموجبة اذا لم يكن موجودا خارجيا لا يقتضي وجود الموضوع
قلت المنع عنده الحاصل هو العام الذي هو المعنى لعدم الوجود الذي هو والموضوع في الموجبة هو اقتضاء وجود الموضوع
حال اعتبار الحكم مطلقا فلا منافاة قال بعض المحققين الظاهر ان المراد ان الصواب في طرح لبيد الشيخ ان يقال كذا والنفس
صحيح لان هذا عين مذهب الشيخ هو ان الوجود ليس زائدا في الخارج على الفعل انه لو كان زائدا في الخارج لزم المحال
وقد سلم هذا فكيف يكون جوابا عنه وهذا هو الذي ذكره في كلام المصنف من ان النزاع في زيادته بحسب الخارج لكن قال ان الله
في حواشيه الظاهر ان النزاع في كونه زائدا في نفس الامر بحسب الزمن الخارج وبهذا هو الحاصل المعاني في تحرير مبحث قال في زيادته في

التصور

شو مولانا عصام [illegible]

[illegible] الا بعينه في الكلي سند البحث [illegible]
يلزم ان يراد الشيخ وهو ان الوجود عين [illegible]
ان جميع الوجود ان زائد على الماهية كلها والا
فيقطع النسل وشمع الطاع الزام الخصم الزوم
يكون زائدا واو الا ما يكن الجميع كما هو عنده
باتصاف الشيء بشيء ذلك الوصف الا بجوز ان
يتصف ان يكون لا وجود الا باتصاف العدم
لانه ثبات جميع الوجودات العارضة للماهية

منه

انه المقصود نفي العيان الخارجي فلقد ثبت
كون الوجود صفة موجودة في الخارج مع
المذكور وهذا التوجيه يظهر من سر الصحيح في تعذر
في الخارج فلا يلزم العيان الفنا الى الخارج
الخارج عليه واما على تقدير عدم كونه موجودا
صوفه في الخارج والتحدي عن العدم بالوجود
الموجود انما يلزم اذا الخارج يكون قيامه به
الوجود اذا كان على الصفات
فحاصل الكلام انه المذكور على تقدير زيادته

منه

قوله لا يمنع انه موجود في الخارج معه ان الوجود وان لم يكن موجودا في الخارج الا انه فيه ما للموجود في نفس الامر
ولا شك ان ثبوت شيء لشيء في نفس الامر فرع ثبوت المثبت فيها فيلزم التسلسل في الموجودات في نفس الامر فتامل قوله
واعترض بان عدم تميز الوجوب اي والانصاف انه لزم من الوجوب لكن ان يكون وصفا واحدا من عين الماهية لا الكل وقد يجاب عن الاعتراض
بان مقصود المعلل ابطال مذهب الخصم اعني مدعي الزيادة وقد حصل واجيب بان سياق كلام المص يدل على ان
مقصوده اثبات العينية وهو مورد مدار الاعتراض قوله فقد يكون وجود الواجب عينه واما ما يتوهم منه انه
قد يكون وجود الوجود عينه مع ان افراده طبيعة واحدة لا يلزم كونها كلها كذلك كما سلف فلا يلزم التسلسل فلا وجه له
هنا لان الدليل المذكور على تقدير صحته يدل على ان وجود جميع افراد الوجود كالاول قوله واما الوجود فهو موجود بنفسه
فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون موجودا بنفسه قلنا ان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير
احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه
الى وجود آخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد ان يتصف الفاعل بوجود يقوم به فعلا فيقال فقولهم الوجود
موجود بنفسه كما ان الضوء مضيء بنفسه ليس شيئا آخر من البديهيات يمنع اتصاف الشيء بصفة نفسه فان الوجود في الخارج
وجود في الموجودية والضوء مضيء في الاضاءة وهذا كما ان السواد سواد في نفسه لا بسواد والحركة متحركة في نفسها لا بحركة
والبديهي انما يحكم بتسود الاسود بالسواد والسواد سواد بنفسه وبالجملة كل من تصور معنى الموصوف والصفة لا
يحكم لا بديهة عقله امتناع اتصاف شيء بنفس صفته قوله مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب [illegible] ان نفس
الماهية عندهم هو الوجود الخاص لا المطلق فلا يلزم من كون المطلق عندهم معقولا ان لا تعقل الواجب حقيقة ولذلك قال الاستاذ
المحقق يرد عليه ان مطلق الوجود بديهي التصور كما اعترف به وذاته والذوق لا تنفي [illegible] فلا يخفى [illegible] بلا حقيقة
هذا المفهوم يعلم بداهة انه لا يصدق على شيء قائم بنفسه بان يحمل عليه مواطاة او هو التحقق والكون ونحوهما
[illegible] انه يكون قائما بالشيء ولا يعقل [illegible] ويمكن ان يقال ان ذات الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل [illegible]
لغيره [illegible] في المقصد الاول من هذا المرصد الى ان قولهم بعينية الوجوب كقولهم بعينية الصفات وان مرادهم ما ذا
فلا يرد ما ذكره الاستاذ [illegible] قوله ليس المراد [illegible] امكانه [illegible] لموصوفه
انه لا يكفي ذاته [illegible] لموصوفه قوله فاتصاف الماهية [illegible] الاستاذ المحقق اتصاف الماهية علة
لوجودها [illegible] كونها سابقة [illegible] مستلزم الشيء [illegible] لا يحتاج [illegible] بالوجود وهذا كان الحكم بوجود
ان يقتضي الماهية بعينها فيكون متقدم [illegible] ولا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها بالوجود بل بالذات [illegible]
انت خبير بان كون [illegible] عليه لا احتياج انما هو [illegible] الصفات [illegible] لو لم تستند الصفات الى الذات
لما [illegible] للواجب [illegible] فيه شائبة التخصيص من الاحكام العقلية كما لا يخفى وقد يقال ان [illegible] ممكنا لم يكن

بوصفها علة لحصول ذلك الشيء متصفا به واتصاف ذات الواجب تعالى بالوجود واجب فلا احتياج الى العلة التي شانها ترجيح
احد المتساويين على الآخر نعم لو ثبت وجوده وجوده الى من الاحتياج الى علة موصلة له وحده لاسيما ذلك لكن الجواز كونه من
المفهومات العامة كما مثل لابد لمعه مناسبة ودورة بانه ايضا انما يتم اذا كان الاتصاف واجبا بالنظر الى الذات ولم يكن كذلك
الاتصاف مما يتصور ان يستغنى عما عداه بالكلية حتى يكون واجبا بالنظر الى الذات ضرورة احتياجه الى الموصوف وصفته
فلو شيء ممن هو لا يكون الا جائز حصوله ولا حصوله ولا ومن ترجح احد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح
اما الذات او غيره وهو حينئذ احد المحذورين وان اراد انه علة بالوجود ثم قبل علته فانا نجوز ان تكون الماهية
قبل الوجود في وجود نفسها فاعلة نؤثر قبل وجوده في وجود العالم وح لا يمكن الاستدلال بوجود الآثار على
وجود المؤثر واجيب بان ضرورة العقل حاكمة بانا نعلم بالضرورة ان الشيء ما لم يوجد لا يكون سببا لوجود
غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه قابلة للوجود عندكم لا يلزمه لحسن ان لا يرد بيانا قابلة للوجود
في العقل فلا ان نقول انها ليست بمتقدمة بل متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية تتحقق بالعقل اولا ثم يعتبر الوجود
الى دليل الى واثار بيانها قابلة له في الذي في ملكان ذلك وانما يكون قابلة له لو كان للماهية وجود آخر كما لا يخفى الا
فتامل وكلام اشيا في الدفع العلة الى دجية لان الوجود الى دجي وان لم يكن موجودا خارجا الا ان اتصاف
الماهية به في نفس الامر وصيرورتها بذلك موجودة انما في الذي في يحتاج الى علل الخارجي قطعا بخلاف الاتصاف بالمذكور
فافظ الفرق بينهما وان اشترك كل منهما مع الآخر في انه ليس موجودا خارجيا وانما اقتصر الشارح في بيان
انتفاء احتياج الحيثية الى العلة الخارجية على بعض وجوه ما في الخارج مع انها تحتاج الى مباين الاتصاف ثم ايضا الا
الى تلك العلة لان الفاعل جعل نفس الحيثية معلولة له... ولوازم الحيثية كلما عوارض الخارج كما لا يخفى فتامل لا
يناسب هذا التوجيه لان الحيثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما دل عليه قول المصنف فنفس الحيثية هي التقدم كيف
وكونها نفس التاخر اقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم كما لا يخفى اجاب الحكماء الى آخره قد سبق الاشارة
الى ما قيل عليه من الكلام ان المفيد لو صح بعلم متقدمة عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة مع التساوي ان تلك الماهية
تفيض لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها بالوجود عليه ضرورة امتناع تحصيل الحاصل كان الفاعل بعينه بخلاف المفيد
لوجود غيره فان بداهة العقل حاكم بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مفيد الوجود الغير ومن هذا يستدل بالعالم
على وجود الصانع بلا اعتبار وجوده وعدمه بلا اعتبار وجود لخصوصه وعدم لخصوصه فيصح قوله
والا لاستوى فان قلت لحوادث بعومه باعتبار احد من الامرين الوجود او العدم فلا ينافي الحكم المذكور الخ
وادعى لما قلت ذكر العدم استطرادي لان التقوم انما يتوهم باعتبار الوجود لا غير وهو المقصود بالمنع بل ها هنا
بان العدم من جنس الشيء ايضا ان مثل الماهية الواجبة او مثل الماهية مع الوجود فلان انها لو كانت نفس الوجود

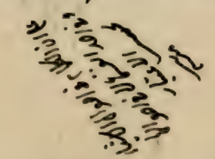
لبس

لحيثية

على ان قوله ومعلوله لما يليه
يحمل نظرا الى انه العلة
مجموع ذات المركب كما
لا يخفى منه

ودرسا مما ذكر ما قيل وجود الواجب لازم للماهية
مع انه يمتنع انفكاكه عنها ولازم الماهية يستلزم
وجود الملزوم كما يعرر عدمه كالزوجية للاربعة
بخلاف لازم الوجود فعلم ان ما قيل لم ان
مفيد الوجود لابد ان يلاحظ العقل له
وجودا اولا ليس على ما ينبغي لان الا
ما هو من صفة الواجب الخ والكل
ومع هذا الاحتياج الملاحظة العقلية
وجودا اولا لما ذكر فان قلنا
يجوز ان يكون ماهية الواجب
من حيث هي مقتضية لوجودها
منه

لما سلفه حلاصة الحطوط ان ليس المراد بالعقول ههنا العقول الجمعى الذى يحتفى اجتماع العاقل مع المعقول بل المجاز م
فانه نفس التعقل والتصور المراد بالتعقل والتصور ههنا نفس حصول صورة الشئ في العقل مسامحة لما اشتهر المحققون
بانه الصورة الحاصلة فلا يرد ان التصور والتعقل موجود ذهنى لا وجود ذهنى ق علاوة لا شك فيه المراد ينبغى الا
يستلزم مطلقه التقييد بقوله لما وجد لا نلم فيه لا قتضا سياق الكلام لا للاشارة الى الحق الاستلزام في الجملة
وايضا فالماهية معتبر للوالد بعد التسليم ق اذا لم يكن معقولة لا صداق فيد عليه البرهان على الوجود الزمانى دال على ثبوت
وجود متغاير لوجودات متعددة واما انه في انفسها فلا لجواز ان يكون في المبادى العالية ويكون الصفات متعوسنا الها
هناك كاحتياج الحكم عليها وح يكون فرض عدم متعوسنها السلم لخلوها عن الوجود الزمانى بمجرد فرض المحال الا لكونها
معقولة لتلك المبادى العالية وموجودة ومنه تلك الاعتبار قطعا واقول يمكن ان يكون علم المبادى العالية بالاشياء
علما حضوريا واليه يشير كلام المص في شرح المقصد الاول من مقاصد العلم واذا كان علمها بها علما حضوريا لا يكون
معلوما ما موجودة ذهنية لان معنى العلم الحضورى ان يكون نفس المعلوم حاضرا عند العالم غير غايب عنه ومعنى الوجود الذ هنى
هو الارتسام الظلى ويؤيد انهم جعلوا علم الله تعالى بجميع المفهومات موجودة او معدومة علما حضوريا فلو لم يستلزم الوجود
الزمانى للزم ان يكون جميع الاشياء ما ما في ذات البارى سبحانه ما منها فيلزم الكثرة في ذاته فاكثر الفلاسفة لا يقولون
به وهو مقتضى اصولهم وان قال به ابو علي في اشاراته ولو سلم ان علمها حصولى البتة فتلك المبادى لا يعلم الجزئيات
المشكلة المتاجة في الادراك الى الالات الجسمانية كما هو مقتضى اصولهم فاذا لم تتعقلها ايضا خلا عن الوجود الزمانى قطعا
فان قلت انما نعد زيادة الوجود الزمانى في بعض الماهيات وهو الجزئيات المشكلة مثلا والدعوى هو الزيادة في الكل قلت
لما وادعاه الى ان زيد ايضا كما يذكره ان رح فلا تفاوت بينها والمقصود اثبات زيادة الوجود الزمانى على نحو زيادة الحالى رج
وان دره علاوة يدرك شيئا ان لا نسلم الايجاب الكلى الذى هو المدعى اللهم الا ان يقال العقول العشرة وان لم يكن مدركة للجزئيات
المادية الا ان النفس الكل المتعلقة بالفلك الكلى مثلا يدرك جميع الكليات بانطباعها فيها ويدرك ايضا جميع الجزئيات
بانطباعها في الاتها التى هى نفس المنطبعة في جرم الفلك التاسع فيتم ايضا بحث اخر ولو انا نقول ان الوجود عين الماهية
يقول الوجود الخارجى عين الماهية الخارجية والوجود الزمانى عين الماهية الزمانية بخلاف فلانه يقال ان ذات الماهية الخارجية
خالية عن الوجود الزمانى والماهية الموجودة في الزمان نفس الماهية الخارجية فتامل ق اذ يتوجه عليه انا لا نسلم ان ح ال لازم حصول نفس
الماهية فيه بل الادراك بطريق التعلق بل هو الى حصول صور الماهيات لا انفسها وفيه تامل فان الكلام على تقدير ثبوت الوجود الزمانى فح
لا معنى لهذا المنع عند التحقيق فتدبر ق لا لانها ان لم توجد زايد عليها والتمسك بعدم القابل بالفصل انما يفيد الحكم
لا التعيين مع ان المسئلة من المطالب التى يطلب فيها التعيين ق لما افاده حمله عليها فيه بحث لجواز ان يكون افادته باعتبار
معنى الوجود موجودة انه ليس بعدم ... اذ يوجد الماهية تغايرهما الوجود لما ارتفاعهما الكلية واما القول بما ذكر ... الاشتقاق معه



بل هو معه للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه ليست متصورة مدركة للاذكياء بعد ذكرنا في مباحث نسبة العاد في البديهيات
انه فاعله وكنيه لا والمغايرة الاعتبارية انما تكفي في نسبة الشيء الى نفسه بلفظه ودلالة صحة الحمل مبنيا عليها كان الانكار عدم الافادة
بمغايرة اذ لا تباين وفيه اعتبار المغايرة بين الشيء ونفسه في حمله على نفسه كما فيما نحن فيه وانما يكون كما هو الظاهر التغاير الاعتباري
لا يكفي في كل نسبة كما في كون الشيء فوق الشيء واتحاده والنسبة بين الشيء ونفسه بالمصاحبة والاتصاف من هذا القبيل فهذا الحمل
ليس بصحيح فضلا عن الافادة قوله الرابع انه لو لم يكن زائدا على الماهية الوجود المطلق وان الخاص قوله ولهذا الى انه لو كان
فان قلت فلم يجوز الاستدلال على ابطاله بان يقال ايضا الوجود معقول ثان وجزء الموجودات موجود البتة قلت قيل لا
لان المقصود بالابطال جزئية الوجود من الماهيات والامعان الكلية اعتبارات ذهنية [illegible] عن العقل من الامور الموجودة في الخارج
الاشخاص على ما هو التحقيق وفيه نظر قوله فلا حصول اذن لم يعقل او ما [illegible] محض اكتفاء بذكرها سابقا قوله لا بد من الانتهاء
الى البسيط فان قلت كيف الانتهاء اليه والى ان الوجود صار الوجود للموجودات اولا المراد ان هذا الفرض يستلزم عدمه وان اشد
كما نحن قوله فلا يكون اجزاء للجوهر قد يمنع ذلك بتجويز كون الجوهر مركبا من جوهر وعرض كما في السرير على ان اللازم هو التركب
من البعض والموجبة الكلية قوله والتحقيق ان منع الوجوه آه اما في الوجه الاول فقط ولما الاعلوية الاول فلعدم انه مثل ان
يقال الاب ليس مثل مقدار زيد لان الاب يصح ان يكون لا ابا وزيد قد يكون لا ابا [illegible] لا يخفى انه يعقل المغايرة بحسب المفهوم
والحق ان خلاصة الوجه الاول هو ان ذات الشيء يعقل القوم فلو كان الموجود نفسها او جزءها لما كان كذلك [illegible]
الذاتيات قيل قوله حتى يمكن تقابلها آه اي كعدم العرض بمحله والاطلاق القيام الى [illegible] لا يقتضي لحقوق هوية العالم
بل يصح ملوه المقوم به قوله حتى يكون ما صدق عليه احدهما آه مبني على تفريع هذا على اتحاد الهوهوية الحمل اذ قد تتحد الماصدق
بلا اتحاد والهوية كما في حمل المعدوم مثل زيد اعمى وهو نص كلام المص يدل على اتحاد الماصدق بلا الهوية اذ لم يصرح باتحاد الهوية
بل يفهم تمايز الهويتين وانتفاؤه قد يكون بانعدام هويتهما وجوابه ان سياق كلام المص يدل على انه استدل على اتحاد
الماصدق بانتفاء تمايز الهويتين بناء على استلزام المحذور او اراد بهما اتحاد والماصدق اتحاد الهوية ولا كان دعوى اتحاد
الماصدق خاليا عن الدليل مع ان مقصوده اثبات هذا الا ان يقال خلاصة البحث اوده على الحمل وعلى الاول ان انتفاء تمايز
الهويتين لا يستلزم اتحاد فيما نحن بان اتحاد الماصدق ثم قد يتحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما عرفت لكن الكلام هنا
في لزوم ذلك الاتحاد والعقل يقبله قوله لكان محمولا على تلك الذوات مواطاة فيه بحث لان الاتحاد في الوجود ليس حقيقة
الحمل ولا يكفي فيه ذلك والا لجاز حمل الجزئي الحقيقي على الكلي كما جاز العكس لان الاتحاد من الطرفين مع انه لا يقول به
احد قال الزملكي ثم اللهم الا ان الحصر في موانع الحمل وبتقدير انتفائها هاهنا قوله وايضا لم يكن لاحد [illegible] قيل لم
لا يجوز ان يكون الشك لخفاء في اتحاد الذاتي قوله ولا يذهب عليك آه اعترض على المص بان ما ذكره الشيخ
بيان ما له ماهية فكيف اورده بعد الكلام قوله راجع الى الوجود الذهني [illegible] فيه نظر لانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود

قيل ولهذا الوجه القائل [illegible] لان المحمول هو المطلق فيلزم ان الجزء الخاص لا يحمل على الشيء منه

اما اولا فلان الماهية بمنافع الهوية كما مر ان [illegible] واما ثانيا فلانه لا يلائم [illegible] الماهيات الموجودة منه

هذا النظر للفاضل المحقق منه

الذهن في تعقل الكليات وهو الاعتبارات والمعقولات والممتنعات ومغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في
كون التعقل بحصول شي في العقل وفي اتصافه السوسية في الجملة ولا يسعهم مجرد نفي الوجود الذهني مع التغاير بين الوجود
والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر غاية الامر انهم لا يقولون بان الوجود زائد في العقل
بل يقولون انه زائد عقلا وفي التعقل وبهذا ينفع الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود زائد على الماهية
في ما ذكرنا من الاولى قوله زائد على الماهية في الواجب بل لو كان للواجب ماهية ووجود لكان مبدأ للكل لانتهى الحاجة
الى واحد هو مبدأ الاثنين والمحتاج الى مبدأ لا يكون مبدأ للكل فان قلت الماهية موصوفة بالوجود فهي متقدمة متقدمة
بالمبدئية وقلنا الماهية على تقدير تقدمها على الوجود لا يكون موجودة فلا تكون مبدأ هو موجود من موجود وهو
مع ويمكن ان يقال بعدم الماهية على الوجود بحسب الذات لا يقدح في كونها مبدأ للممكنات على ان الزيادة بحسب التعقل
كما حققه الشيخ في طواف التجريد فليس في البين الا شي واحد هو مبدأ للممكنات قوله مجرد عن الماهية
اي عن مقارنة الماهية والعروض لها قوله او عدميا اشارة الى دفع ما يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة
قوله اي بشرط يمكن اجتماعه مع هذا الشرط المذكور على التشخيص وفيه دفع لما يقال يجوز ان يكون الشرط ممتنعا
اجتماعه مع الوجود في الممكن فان قلت لا نسلم الاشتراك لجواز ان يكون تشخصات الوجودات الممكنة مانعة قلت المراد هو
الامكان بالنظر الى ذاته وماهيته قوله لان النزاع ليس في الوجود المشترك فان قلت اذا كان الوجود المطلق زائدا
على ماهيته كان ممكنا محتاجا الى علة فيلزم المحذور اللازم على تقدير زيادة الوجود الخاص قلت لا محذور لان
فائدته عنوان وجود خاص يعصمه عن اتصافه بعارضه الذي هو الوجود المطلق فيلزم تقدم ذاته بالوجود الذي
هو نفس ما اتصافه بالوجود الذي هو عارضه ولا يلزم تقدم شي على نفسه ولا وجوده بوجودين وانما هو
من مفهوم الكون في الاعيان الخ مع الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصيتها لا مصدوق هو عليه
من الوجودات المتخالفة فكلا النزاع بينهم في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة وبالجملة الحصص افراد اعتبارية
للوجود المطلق والوجودات الخاصة افراد حقيقية قوله فان الوجود مقول بالتشكيك قال الشيخ في
حواشي المطالع الوجود في الواجب اقوى لانه مقتضى ذاته واثبت لاستحالة زواله نظرا الى ذاته من مفاسد
واقوى لكثرة آثاره فالوجود مقول على علة وعلى الممكنات بالتشكيك وقد يعد الاولى راجعا الى العلم منه
الاول الاثبت ويجعل كثرة الآثار وكما لها وليلا على الشدة وقد يناقش في التعليل الاول بان الحرارة
مقتضى الصورة النارية مع ان كثيرا من الاجسام الخ في الحرارة منه والارتفاع مقتضى النفس الساذجة وكثير من الاشياء
اهم في الارتفاع منها فتامل قوله فيكون عارضا الخ فلا احتياج هنا الى ذكر ان المقول بالتشكيك عارض بل القول
بانه مشكك فيجوز اختلاف مقتضياته كالنور والحرارة وفي تمام الاعتراض فتامل قوله كما يشهد به بناء بنيانه للشارح

الى ضعفه

الى ضعفه على ما صرح به في حواشي التجريد قال في الحاشية ولقائل ان يقول لا نم ان الماهية وجزئياتها لا يتفاوتان ولم لا يجوز ان تكون
حصول الماهية وجزئياتها في بعض الافراد اقدم واولى من حصولها في بعض ولم لم يقم برهان على ابطاله حاول ما ذكره انه اذا
اختلف الاشياء والذاتي في الجزئيات لم يكن ما به الاشتراك واحدا ولا ذاتيا واحدا ولا معروض بالعارض على ان من الكل من جوز
ان الاشتداد والضعف اختلاف في الماهية بالكمال والنقصان قوله واقول اذا كان الوجود الخ فحل هذا الاعتراض على
الاعتراض الاول المبني على لزوم القول بان الوجود غير الماهية مطلق واجبا كان او ممكنا وهذا غير لازم على المحقق اذ لا يلزم
من هذا القول منه بل الطاهر كلامه ان الوجود عين الماهية حيث قال وان سلمنا ان الوجود مشترك معنى فانه يدل على منع اشتراك الوجود
معنى وليس ذلك الا عند الاشعري القائل بان الوجود عين الماهية وليس في كلامه تصريح بان هذا الاعتراض من جانب الحكيم
بل يلزم عدم صحة القول بان حاصل الوجود الخاص والماهية في الممكنات لان قوله وان سلمنا انه لا يناسب مذهب الحكيم كما لا يخفى قوله
في تقرير الاعتراض الاول فالاشياء التي يصدق عليها انه وجود لا موجود يدل على ان الوجود الخاص مغاير للماهية فيلزم مثله
في الاشياء قوله لانه عبارة على تقديرنا الماهية للوجود عند الواحد يعني ما يصدق عليه انه وجود لكن المحقق عند الحكماء وانما
المتحقق عندهم هو الواحد يعني المستغني عن الغير وسمي للوجود للواحد يعني الاول ولا الممكن بعلم بحسب الاصطلاح الفعلي لان
كلا قسميه موجودان في الخارج وقد صرح بذلك الشيخ في الالهيات الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في
العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود
وهذا الشيء في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده واقول قال الشيخ في مفتتح رسالة القضا في بيان
كيفية زيادة القبول وجوده اعلم ان هذه المسئلة معدودة فينبغي ان نعود اولا ونستنتج منها المطالب ومن معرفة الموجود
الاحق من المبدأ الاول وهو العلة الاولى المسماة عند الحكماء واجب الوجود فانه يجب ان يكون وجوده من ذاته لا من
غيره هذا كلامه وهو صريح في القول بان لواجب الوجود عين وعلى نسبة ذاته وجوده واما ما ذكره في الالهيات الشفاء فلا يدل على الاطلاق
هذا انه ليس له هنالك الا ان حصر الموجود في القسمين حصر عقلي اي لا ثالث لهما عنده ولو بطريق الاستدلال وان الشيء الاول
هو الكمل لان احد القسمين محتمل ... والصواب ان يقال انه سيجيء ان الوجوب يطلق على ما يلزم معان
الاستغناء عن الغير واقتضاؤه لوجوده هو الامر الذي به تمتاز الذات عن الغير وانه لم يعرض في هذا الاسعار للمعنى الثالث
لان ذات الشيء المقتضى لوجوده بل هو نفس الماهية ... ان الصواب هو ما ذكره انا نعرض للمعنيين الباقيين ايضا قوله
يعني بذاته بحارضه الذي هو الوجود المطلق اعرض عليه بان ما يقتضيه الخاص للمطلق يصحح ان يكون فردا من افراده والواجب
ما يقتضي كونه موجودا لا وجودا كما ان الممتنع ما يقتضي كونه معدوما لا عدما والجواب ... ان الباري عز اسمه وجود خاص
يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لانه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق ورد هذا الجواب بانه في ... المقاصد من
ان لزوم كون الواجب موجودا بعض ... الوجوب ... موجودا بوجودين ... نفس الماهية

قوله وليس يلزم من قوله ولنا ان نظر في مقدمات التشكيك وتعين الجزء المنع انا جميع المقدمات المذكورة في الاعتراض الاول مسلمة ما سوى حصة التشكيك فتامل منه

والآخر وجود يشكل الماهية فيكون موجوداً بوجود واحد لجاز المعترض عن هذا الدفع بانه يجوز ان يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير
للماهية غاية الامر انه يكون للماهية وجود خاص وهو بعينه هو المقتضي لم [illegible] ان يكون ذات البارئ تعالى عين الوجود وهو انا
يكون ذات البارئ بهذا الاعتبار عين الوجود وبه يندفع ما ذكره المصنف من ان امتياز الوجود بحسب العقل بل ربما كان الموصوف بالوجود يمكن
فيه انفكاك الوجود عنه نظراً الى ذاته ونحو ذلك الانفكاك انما يتصور فيما الموجود بالذات وجوده غيره ان الذي يصح فيه وجود
فالانفكاك هاهنا بدون تصوره واما الموجود بالذات موجود بعين ذاته فلا يمكن تصور الانفكاك هاهنا بل الانفكاك [illegible] تصوره [illegible]
[illegible] ونتيجته بان البارئ للكشف على العقول بعينه الوجود الخاص ليس ما ذكره بل يلزم بعد ذاته على وجوده بالوجود ولو ساعدنا
على ما ذكره فمعوله ذلك المقصود [illegible] لم يكن الوجود الخاص عينه بل هنا بحث وهو ان عروض المطلق للخاص اذا كان في الخارج
يلزم ان يكون للشيء الواحد [illegible] للشيء واحد وهو الوجود المطلق لانه العارض وهو المطلق [illegible] ولانا
على عروضه هو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب على زعمهم ولا شك ان المعروض [illegible] فيلزم ان يكون الشيء الواحد
فاعلاً وقابلاً ويلزم ان يصدر عن الواحد اثنان لان اتصافه بالوجود المطلق ح اثره وقد قالوا الواحد [illegible] العقل الاول
فاستحق اصلاً كبيراً من اصولهم وان كان عروض المطلق للخاص في الذهن يلزم ان لا يكون اقتضاؤه المطلق
الوجود لذاته بالاستقلال لاحتياجه الى العقل والى الحصول [illegible] وما ذكره [illegible] بين
وبين وجود الممكن على الوجه الذي [illegible] ان وجود الواجب مستغن في ذاته مع اقتضائه الوجود المطلق في العقل والممكن
ليس كذلك فافهم [illegible] هاهنا [illegible] لانه [illegible] يكون الواجب لذاته مقتضياً وجوده من غير [illegible] اصلاً وكان
الكلام [illegible] ولم يحصل ما ذكره [illegible] الفرق بين الواجب والممكن [illegible] الفرق توجه [illegible] فنقول
تلك الوجودات ليست مستقلة [illegible] معلولة له تعالى [illegible] الممكنات بمعنى اقتضاء الذات للوجود و
حاصل الجواب [illegible] الاستقلال [illegible] عن الفرق [illegible] بل حاصل الجواب [illegible] اقتضاء الذات
للوجود الذي [illegible] هو الاقتضاء بالاستقلال فلا يلزم المحذور [illegible] والاظهر في الجواب ان يقال اقتضاء وجوده
للمطلق اقتضاء [illegible] بالاستقلال ولا كذلك اقتضاء الوجود الخاص للممكن [illegible] اقتضاؤه انما هو للجاعل بالجعل [illegible]
واما ما ذكره من الجواب ففيه نظر لان الفرق بين وجود الواجب ووجود الممكنات هو الاقتضاء بالاستقلال في الاول
دون الآخر فبعد الاقتضاء بالاستقلال [illegible] ولا يصح [illegible] وجوده [illegible] موجود مع [illegible] وجوده [illegible] موجود [illegible] وبه ابطلوا المثل
المجردة التي نقلت عن افلاطون انه قال بوجود فرد مجرد ازلي ابدي من كل نوع وابطلوا ذلك بان اتحاد الصفة مع اختلاف
اللازم [illegible] البحث [illegible] والمراد [illegible] آثارها جميع ما [illegible] اختصاصها [illegible] الفرق
بين الوجودين بما ذكره [illegible] الوجود العيني [illegible] كذلك ترتب على الوجود [illegible] الكلية
والجزئية [illegible] الفصلية ونحوها بل بعض ما يترتب على الوجود [illegible] يترتب على الوجود الذهني [illegible] الانتفاع [illegible] العوارض الذهنية

علله

[illegible]

لبس لها

ليس لها اختصاص بماهية واحدة فانه في بعض الطبع اذ بعض الآثار وان ليس في الوجود الزمني وهو لوازم
الماهية بجميعها الا بحسب الاعم الوجود الذي دعي قوله كالممتنع مطلقا اي اعم من الذاتي والغير واعم مما يقال انه يعني
اجتماع النقيضين والضدين ويمكن ان يكون مع الاطلاق المحض في الامتناع فيكون المراد الممتنع الذاتي وعلى كل تقدير
يكون ذكر اجتماع النقيضين بعد مناسبة ذكر الخاص بعد العام كما لا يخفى قوله والعدم المقابل للوجود المطلق
في الظاهر ان يقصد العدم المقابل للوجود المطلق بناء على ما اشتهر من ان عدم العدم وجود وسلب السلب هو الايجاب
بعينه كما سنذكره في مباحث الوحدة والكثرة فليس العدم مطلقا ما لا وجود له في الخارج واما تقييد الوجود بالمطلق
فليس فيه كثير فايدة فلتتأمل قوله لقوا وهو بصدد بيان الوجود الزمني ولم يبعد ولما لم يتوقف الدليل على هذا القيد
بل لم يرد به لم يحكم بالمصادرة بل بالغفلة قوله باحكام ثبوتية المراد بها المحمولات الثبوتية بالمعنى الذي سنذكره في
الحكم يعني المحكوم به وليس المراد بها الاحكام الزمنية الخاصة وان كان يتبادر الى غيره فكل من الاحكام الايجابية الصادقة
كما لا يخفى ويدل عليه قوله لكونها محكوما عليها بالامكان (الخ) فانه مثال للمحكوم به لا للحكم والقضية الايجابية ههنا هو قولنا
شريك الباري محكوم عليه بالامكان والمحمول بحسب المعنى وان كان بالسلب فما ذكره لا الامتناع (الخ) فيه يرد انه
ليس منه ما هو سالب سلب صدر اصل الطرفين ويحتاج الى الجواب بان المراد ههنا ما يلزمه احد طرفيها وهو ان ثبوت
قوله اذ ثبوت الشيء للغير فرع ثبوته له اعترض عليه بانا لا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين كالمحال وشريك الباري ممتنع
وان لم يوجد ذهنا ولا وجود مدركه فعلم ان ثبوت الممتنع الذي هو لا ثبوت وقت ثبوت المحمول للموضوع فيه يكون الثبوت
اللازم ذهنا والجواب انه اندرج في هو العرض عدم المبادي العالية بعد لا يسلم اتصاف الممتنعات بالامتناع ذهنا فان الحال
فيما كان او غير ضعيفا جاز ان يستلزم المحال كما هو المشهور وان لم يندرج لم يلزم ثبوت الموضوع في الخارج لجواز ان يكون ثبوته واحد من
تلك المبادي موجودا فلتتأمل اذ الوجود ههنا اشارة نوع من التعميم للمعقولات علم التعميم بالوجود الذي هو سواء اعتبر الزمني
او لا فظهر ههنا هو ضعيف كما سنذكره وبالجملة المعلوم قطعا ان اتصاف الممتنعات بالامتناع ليس باعتبار المعتبر وهو من الفارض اما
اتصافها به على التقدير على قوة مدركة اصلا فلا يلحظ المدعى ان ثبوت الشيء فرع ثبوت المثبت له لا انسلم ووجود الضرورة
في محل النزاع مسلم في حكم الطبع جمهور من العقلاء على خلافه لا يلتفت اليها وبهذا يظهر اندفاع ما اورده الاستاذ
المحقق من ان علم قطعا ان المعدومات التي يمكن وجودها في الزمن ان سلم الزمني فما كان وجودها فيه ان تساوى وجودها وعدمها
فيه بالنظر الى ذواتها ثابت قبل وجودها في الزمن فوجودها قبل الحدوث بوجه من الوجوه مخصوص في نفس الامر مساو له
للعدم ولو سلم ان الوجود موجودا فاد الصنف هو في نفس الامر وانه للعدم كان العدم ايضا بالضرورة
متصلا فيها لمساواته للوجود والاحق احد المتضائفين المتقابلين بدون الآخر وهذا ظاهر ضرورة واتفاقا
مع انه ليس بهذا العدم وجودا اصلا قوله وموجود في الجملة اي باعتبار الاتصاف بعدم العلم والاخبار عنه

وانا ما لها ما اشتهر لانه فيه منعا ظاهرا اذ لا نسلم ان ما هو الاستلزام كما سنذكره منا كذلك منه

كانه الاحتراز عن وجود الغير لو نوقد فان سلب هو ثبوت البصر عما ليس ما ذكره في العدم وجوده لكن دفع هذا التوهم بتقييد الوجود المطلق منه

وان الاتم يقع الاحتراز عن الوجود الخارجي لانه المحمول والمعدول منه

ثم لو ثبت ان علما حضوريا اليه يتوجه هذا الجواب بل يحتاج الى التفكر وبالجملة منه

لا باعتبار الحكم لانه خارج عن الموضوع فالجواب بان الكلام في نوع السؤال عما يليه مناقشة ظاهرة لان المذكور في كتابه
ان الحكم بالمحمولات الثبوتية اعم من ان يكون على السالبة مفهوما [illegible] السعد عن اصل الوجود بينا فلا يصدق قوله لو صح [illegible]
حتى يكون قضية موجبة معدولة او سالبة معدولة العقد وافتقارها الى وجود الموضوع باعتبار حمل المعدوم
المطلق على الامر حتى يقال معنى معدوم مطلق مسلوب عنه الوجود المطلق فيكون موجبة سالبة المحمول وهي ايضا لا
لا يقتضي ايضا وجود الموضوع كما سبق في تحقيق الاستدلال الثالث على الوجود الزمني بل باعتبار حمل نعم ولا الحكم
عنه على ذلك الامر قوله فلا مفهوم المعدوم المطلق قال الاستاذ المحقق هذا الجواب مغالطة لان الحكم الثبوتي لا يقتضي ثبوت
المحكوم عليه انما يقتضي حال ثبوت المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه ههنا موجودا في الزمن لا يصدق في نفس الامر
المقابلة للوجود المطلق في هذه الحالة وحين ثبت له تلك المقابلة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا ومطلقا ويكون في نفسه ممتنع
قوله وعلى تقدير كونه [illegible] انه يثبت له المقابلة للوجود المطلق باعتبار مفهوم الذي هو سلب الوجود ولا يعدو في نفس المقابلة
اتصافه بهذا المفهوم بالوجود قوله ومن حيث انه متصور انه لم يرد به انه وجود باعتبار تصوره في حال الحكم ان السوق
في نفسها الوجود الا باعتبار الحكم لان اتصافه به حال الاعتبار الحكم باعتبار كونه متصورا لا باعتبار انه موجود في الخارج فقال
لكان انسب الخ اللائق ههنا عموم الحكم لكل متصور ممكنا كان او ممتنعا والمثل الذي يعلم عن افلاطون على تقدير صحته ووجودها
انما يكون في طبايع الانواع الممكنة الوجود لان كل طبيعة ممتنعة الوجود كانت او ممكنة [illegible] ولا كلي نقول ان تشخصها من الطبيعة
التي امتنع وجودها في الخارج ازلا وابدا وامثال متصور ممكنا كونه كذا اذ ليست الافراد الكائنة الكلية [illegible] كل نوع عن النوع
المجرد الكلي [illegible] مرتسمة عنه في العقل الفعال فان قلت قد حكم على المعدوم الجزئي من حيث هو جزئي معلوم العقل وهو الجزئي ههنا
حتى [illegible] وقد بعد تسليم المقدمتين لا ادم لانه كلام على السند قوله فلا بد ان يرتسم فيه صورها بوجه اورد عليه ان الدليل خاص
بالمدعي لان المدعي اثباتهم بارتسام المحسوسات والممكنات في العقل الموجود ايضا وحسب ما الاشتباه في كونه محل الارتسام فاذا انتفى
ذلك [illegible] ارتسام المحسوسات ايضا ان لا كان للعقول منتظرة وفيه انه انما يتم اذا اثبت انه في الارتسام ممكن وكان [illegible]
صورة ما تعقل وبعضه [illegible] المفهومات قوله والمراد بالوجود الزمني [illegible] منافي للسبيلة في المقصد [illegible] ههنا
مقاصد العلم من ان الارتسام في عين العقل الاشيا مباع الوجود الزمني قوله فانها مساوية للسالبة فلا يقتضي وجود الموضوع
فيه بحث لان معنى الموجبة السالبة المحمول كما صرح به العلامة في شرح المطالع انه شيء سلب عنه ب ولا شك ان صدق هذا الايجاب
يتوقف على ثبوت مفهوم شيء سلب عنه ب لج في نفس الامر لان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فيلزم ان يقتضي
الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع ولو في الذهن كسائر الموجبات المقتضية له بلا فرق ومن ههنا قال الفاضل
[illegible] المراد بعدم الاقتضاء الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع عدم الاقتضاء اياه بحسب الحقيقة والخارج
وانما الاقتضاء وجود في الذهن فلا مختص عنه اذ لا فرق بين الموجبة السالبة المحمول وبين الموجبة المعدولة المحمول

في الاقتضاء

في الاستدعاء للموضوع في الزمان سواء المعتبر حال ثبوت المحمول للموضوع او حال الحكم بالثبوت والحق ان الموجبة
السالبة المحمول موجبة في الالفاظ سالبة في الحقيقة كما يدل عليه قولهم ان رجع في بعض حواشيه اذا حمل انتفاء الكتابة
عن زيد عليه كانت موجبة سالبة المحمول راجعة الى السلب واذا حمل مفهوم عدم الكتابة على زيد كانت موجبة معدولة
قد اثبت فيها للموضوع مفهوم عدمي وليس راجعا الى حقيقة السلب بل هو الايجاب يلزمه السلب ولان وقد
قال في بعض كتبه مرجع اتصاف الشيء بالصفات السلبية عدم اتصافه بما هو مسلوب عنه ولا شك ان المقتضي لوجود
الموضوع صدق الايجاب بالصورة فقط فلا ورود للبحث واما ما ذكره العطف فالغرض منه اظهار صورة الايجاب و
منع على الظاهر بدليل ايضاح صحة ان الموجبة السالبة المحمول لا تقتضي وجود الموضوع وان ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت
المثبت له وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع ولما اذا لم يجوز فالاقرب ان المعدولة ليس
بموجبة الا انها ليست كالسالبة فان [illegible] مطلق [illegible] الشرطية المذكورة اشارة الى ما يراد اذا لم يعتبر في الموجبة
المعدولة استدعاء الموضوع لنقيض المحمول لا تقتضي وجود الموضوع واما ما يدل اذا كان الوجود والثبوت محمولا في
السالبة والمعدولة فالكلام فيهما الا [illegible] الموضوع [illegible] لصدق المعدولة مع عدم الموضوع واجيب بانا نريد انها ثابتة
للموضوع في نفس الامر بنفس الشيء على ان الامر هو الشيء ومعنى ثبوت شيء لشيء في نفس الامر مثلا ثبوته له في حد ذاته
من غير اعتبار معتبر وفرض فارض فنفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه اذ الموجود الذهني بحسب الفرض
لانفعاله موجود في نفس الامر دون الذهن والكواذب بالعكس وبهذا يعلم معنى المطابقة لنفس الامر ان مفهوم
المعدوم امر سلبي فيكون قولنا الممتنع معدوم موجبة سالبة المحمول ولا يقتضي وجود الموضوع وقد مر ما فيه سؤالا
وجوابا لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية ان يلزم ان يكون الاحكام الايجابية الكلية كلها باطلة قطعا [illegible] حواشي
التجريد وفيه نظر اذ قد يكون بعض اوصاف الموضوع [illegible] لا يمكن ان يصدق الآن الموجود في الخارج فح تلك الصورة
صدق الكلية الحقيقية بلا مرية واجاب عنه [illegible] لكن الاولى
نسبة ذكرها في مباحث العلم فسنذكر هناك ان شاء الله تعالى لان الاتصاف من احكام الاعيان
والموجودات فيه بحث لان هذا الجواب انما يتم اذا ادعى الخصم لزوم اتصاف الذهني بالصفات الخارجية
كالحرارة والبرودة وغيرهما واما لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية او
بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله فلا لانه لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية مو
صوفا بها من احكامه المتعلقة بوجوده في العين [illegible] الفرد [illegible] انما هو في الوجود
العيني دون الظلي اذ لا وجود عينا الامر لها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله
اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني

اذ لا يتصور له وجود عيني فيلزم الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به وبين الاشياء اعني الحرارة والبرودة ونظايرهما حاصلة في الذهن لا قائمة به و
الكائن هو الموجب لاتصاف الذهن بها لا الاول كما ان حصول الشيء في الزمان والمكان لا يوجب
اتصافهما به وانت خبير بان هذا الجواب ايضا لا يتم على ما اتفقوا عليه كلمة القائلين بان الموجود
في الاذهان ماهيات الاشياء لا اشباحها من اتحاد العلم والمعلوم اذ لا يمكن ان يقال الماهية التي
في الذهن غير قائمة به مع ان العلم الذي هو عبارة عن تلك الماهية نفسها قائم به قطعا والقول
بالقيام باعتبار العالمية دون المعلومية مما لا يجدي نعم يتم على ما اختاره هذا القائل من المخالف
للجمهور من القول بان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن يقوم بالذهن كيفية
نفسانية هو العلم بهذا المعلوم وهو عرض وجزئي لكونه قايما بنفس مشخصة وتشخصات
شخصيات ذهنية هو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم فلا ... وما ذكره امثاله هو الكلام الخارجي قد سبق ما عليه
فلا حاجة الى الاعادة وقد يجاب عن اصل احتجاج النافين بان القائل بشرط الحصول الاثر
ولا يتم قبول الذهن الحرارة والبرودة ونظايرهما وقد اشار اليه الشارح الفاضل في حواشي التجريد
ورد عليه بان الدليل المذكور للوجود الذهني يدل على وجود الصور الجزئية ذهنا والصور الجزئية لا ترتسم في النفس
المجردة بل في الماديات والمادي يتصف بالحرارة والبرودة ثم ان البعض قد زيف هذا ما يعتمد كالنعم والفرح ونظائره
والجواب عن الاول ظ لان قابل الحرارة والبرودة هو الجسم لا الاعراض وقوى النفس المدركة اعراض
لم يتصفوا به واعلم ان هيهنا مغالطة ذكرها الخاني في حكاية العين بل التحرير هو بعبارة لا بد من ابرادها وحلها و
هي ان الموجود في الذهن موجود في الخارج البتة لان الذهن من الموجودات الخارجية والموجود في الموجود في
الخارج موجود فيه والجواب ان ما ذكره مبني على توهم ان كل ما هو في الخارج ظرف للذهن كان نسبة الخارج و
الذهن ظرف للموجود الذهني كالحقة للدرة فيلزم ما ذكره ومنشاؤه ملاحظة جانب
اللفظ واستعمال الكلمة الدالة على الظرفية واما اذا حقق المعنى وعرف ان المراد بالوجود
في الخارج هو الوجود الاصلي هو مصدر الاثار ومظهر الاحكام وبالوجود الذهني هو
الوجود الظلي الذي ليس كذلك فيظهر سقوطه بالكلية اولا ترى انه اذا قيل الموجود
الذهني موجود بوجود اصلي والذهن موجود اصلي لم ينتظم الكلام

وتمايز

قوله ونمايز الوجودات الذهنية الخ هذا مما لا شك فيه ايضا لان الوجودات الخارجية
انما يتمايز باعتبارها وما به التمايز وان لم يلزم ان يكون امرا موجودا فربما امتاز الاعيان
لكن لا بد منه تمايزها في نفسه وفيه بحث لان الوجودات الذهنية من المعدومات فكيف لا يشك
في تمايزها مع الشك في تمايز المعدومات والحمل على ان الخلاف في تمايز سائر المعدومات يتضح وجه
الفرق وبناء الكلام على وجود الوجود في الخارج بعيد يدفعه قوله وتمايزها بحسب الخارج كما لا
يخفى قوله التي من جملتها المعدومات اشارة الى تطبيق الدليل المذكور فان عدم الشرط الخ على الدعوى وهو
تمايز المعدومات قوله فان عدم الشرط الكتفى في الاستدلال بالتمثيلات اما لان الدعوى مهملة
واثبات المهملة بالجزئية منتظم واما بناء على انه لا فرق بين الاعدام الذهنية في التمايز وعدمه
ولا قائل بالفصل قوله فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط فان قلت عدم اي جزء كان من
العلة يوجب عدم المعلول فما معنى هذا الكلام قلت المراد بالشرط هنا معناه اللغوي وهو
ما يتوقف عليه الشيء في الجملة فيصح الكلام وان حمل على معناه الاصطلاحي فنقول مراده من
القول فان عدم الشرط ان عدمه مع وجوده في العلة التي هو يوجبه حتى يكون معنى قوله
فان عدم الشرط لا يوجب عدمه مع وجود اجزاء العلة التامة التي فرض وجودها في الصورة
الاولى وهذا الحكم صحيح لان تلك الاجزاء اذا فرض تحققها في الصورة الثانية ايضا كان
الشرط الذي فرض عدمه فيها اجنبيا ليس بجزء من العلة التامة اصلا فلا يوجب عدم
المشروط ويمكن ان مراده ان عدم الشرط من حيث انه شرط يوجب عدم المشروط من حيث كذلك
بخلاف عدم غير الشرط من حيث ليس كذلك نعم اذا لوحظ من حيث انه جزء آخر من العلة التامة فعدمه
ايضا يستلزم عدم المشروط والاول اظهر قوله الا ان الخلاف في تمايز المعدوم الخ يعني ان القائلين
بان لا ثبوت للمعدوم والا فلا يصح التفريع فاعلم ان المص يستلزم المص وكذا الحال
فلا يكون المسئلة فرع ثبوت المعدوم الممكن عند الحالي هذا ويعترض عليه بقوله لا تمايز الا في العقل
بان الدليل دال على ان التمايز اختلاف مقتضيات الاعدام كما يصح ذلك الاختلاف والاقتضاء
غير مشروط بالعقل اذ لو فرض ان لا عاقل في الوجود يكون الاختلاف والاقتضاء بحاله فكذا التمايز
وقد نبهت على جوابه فيما سبق ملسد كر واعترض بعض المتاخرين ايضا على هذا الجواب بان بيان
التفريع بهذا الوجه مع انه مرة دون بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني
يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه

انه لا يصح في قوله لانه لا يتبين العدميات الا في العقل وقوله انه لا ثبوت للعدم الا في الذهن في الخارج منه

قوله علاوة الدفاع شرح

في دفع الاعتراض المورد على قولهم ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت المثبت له منه

في تمايز المعدومات اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الزمان لم يكن
الاعدام متمايزة الاعدام لكونها موجودة في الزمان لا يخرجها عن كونها اعداما بل انما يخرجها كونها
معدومات فالاولى ان يقال لما كان التمايز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف لزم من انتفاء
الوجود الزماني حكم تمايز الاعدام والمعدومات التي رجعت لما لابها من الثبوت الزماني ومن نفاه حكم بعدم
التمايز لعدم الثبوت اصلا هذا الاعتراض مع بيان التفريع مذكور في شرح المقاصد بعنوان
قوله لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام واقول اما الجواب عن الترديد بان الامر بالعكس فبيان ان مراد
المص بيان ما هو الحق في هذه المسألة وان الخلاف في التمايز ينبغي ان يكون فرع الخلاف في الوجود
الزماني وان لم يجعلوه كذلك وليس مراده انهم اختلفوا في تمايز المعدوم بناء على اختلافهم في الوجود
الزماني وان اشعر به كلام الشارح في المقصد الثاني من مرصد الوحدة والكثرة على ان ابا علي
ذكر في وجوه الامكان انه لولم يكن وجود ما لم يكن فرق بين امكانه ولا وامكان ليس العدم
التمايز بين المعدومات فسمعهم منه ان الحكماء لا يقولون تمايز الاعدام على ما ذكره المص الا ان
بينت ان ما ذكره ابو علي كلام الرازي واما من قوله لا يمكن اجراؤه في العدميات فبوان الاضافة
في تمايز العدميات ليس من حيث انها عدميات وقد اشار اليه الشارح بقوله واما المعدومات التي
مما جعلتها العدميات فيقع تمايزها اصلا فعلى تقدير القول بالوجود الزماني يكون الاعدام متمايزة
لكن لا بالاعتبار انها معدومات بل باعتبار انها موجودات في الزمان ولا يضر انعدام خروجها بالوجود
في الزمان عن كونه عدمات بل بكيفية خروجها عن كونها معدومات تأمل فانه دقيق
قوله مما جعلها ان الماهيات غير مجعولة تتفرع هذه المسألة على شيئية المعدوم بناء على ما ذكره
المص من الاسئلة لان يمنعها واما على التحقيق الذي اورده فلا شيئية فمدارها على توسط
الجعل بين الماهية وغيرها ولا فلا شيئية المعدوم في ذلك قوله قال الامام الرازي هذه المسألة
متفرعة ان يفي المسألة الاولى وهو الجزء الاول من المقصد فان في الجملة مسألتان فهم الفرع
في كلام الامام يعني التوقف وفي كلام الشارح بل بالعكس يعني الاستلزام وهذا الحاصل في
معنى التفريع قوله وانما قيد المعدوم في الثاني بالممكن انه لا يخرج عنه ان الاولى ان يقيد
المعدوم الممكن بعدم الحالي اذ الحال لا لا يعر بها عندهم كما صرح قوله يعني انها لما
كان كثير من الماهيات الممكنة غير خارجة الى الوجود العيني وغير متعلقة به فلم يصدق الحكم
بعدم الجعل مطلقا صحيحا اولا بالعناية وثانيا بدليل عام شامل قوله وقيل مطلق لا يحتمل الا الا في

وذلك المعدوم شيء ام لا

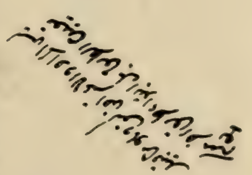
بقي المعدوم شيء منه

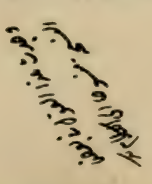
بالنسبة الى التعريف ان الماهية الممكنة من غير اعتبار تقررها لا تخلو عن الوجود واما الكلام
الاول فمعنى ان الماهية الممكنة ما هي هي مع تقررها باعتبار ما لا تخلو عن الوجود فهذا وجه النزاع
بين الكلاميين ويحتمل ان يحمل الاطلاق على الماهية الممكنة والممتنعة جميعا قوله يجب كونها
محكوما عليه فيه بحث لان الحكم ولو بخصوصية الامتياز لا يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه سواء
كان ذلك الحكم صادرا من المبادي العالية بل يكفي معلوميته بالوجه والشيء اذا علم بوجهه
كما اذا علم الانسان بالضاحك لم يكن ماهيته موجودة في الذهن وان كان معلوما بل الموجود
في الذهن وجه ماهيته الوجه ولذلك قال الاستاد المحقق بعد تفسير العلم بحصول ماهية المدرك للذات
المجردة لا يصدق على علم الشيء بالوجه مع ان اكثر علومنا من هذا القبيل فالاستدلال بوجود
كل ماهية في الذهن بكونها محكوما عليها نظر وكان قوله فتأمل اشارة الى ضعف ما ذكرنا
ذكره ويمكن ان يقال حاصل الاستدلال ان الموجبة تستدعي وجود الموضوع حال اعتبار الحكم
اي حال اتصاف الموضوع بالمحمول وثبوته له ان ساعة فساعة وان دائما فدائما ولا شك ان
ثبوت الامتياز للهيكل المعدومات المحكوم عليها بالامتياز حكمي الى ما دام [illegible] فيلزم لها الوجود
الدائمي وهو المطلوب لكن يرد عليه انا اذا لم نتوجه الى ما ليس معدوم في الخارج اتصافها بالا
متياز لا يكون باعتبار وجودها في علم الله الا على فيرجع الى الدليل الى [illegible] اللهم الا ان
يفرق بان مبنى الدليل على مجرد الثبوت في الله الا على عندهم لا باعتبار اتصافها بالامتياز الثبوتي
المستدعي لذلك ولا شك انه كلام قليل الجدوى قوله او لانها ثابتة في علم الله الا على
ان فيه [illegible] الاشارة هنا الى ان المعدوم الجزئي معلوم لله الاعلى وجه كلي
كما هو مقتضى قاعدتهم بعلم المعدوم الجزئي من حيث خصوصيته فالقائل من الوجوديين [illegible]
فيها ما ينبغي ايضا فليتذكر قوله وان تغاير بحسب المفهوم قال الشارح في حواشي التجريد
مثل الدليل على تغاير مفهوم الوجود والشيئية استعمال احدهما فيما لا يجوز فيه استعمال الآخر
اذ يقال وجود الماهية من الفاعل لا يقال شيئية من الفاعل ويقال [illegible] واجب الوجود وممكن الوجود
ولا يقال واجب الشيئية وممكن الشيئية وفيه نظر لان التغاير بحسب الاستعمال لا ينافي الاتحاد بحسب
المفهوم وكان الشارح قال فيه لما ذكر ويمكن ان يجاب بان مراد المستدل هو انه لا يقال
شيئيتها من الفاعل بحسب اللغة اي لا يصح ذلك فان كل عارف باللغة يحكم بعدم صحته وان لم يعلم
موارد الاستعمال وقد اشار اليه حيث قال فيما لا يجوز فيه استعمال الآخر ولم يقل فيما لا يستعمل فيه الآخر

واما ان الحكم بالنسبة الى كل ماهية بما [illegible] الحكم على المعدوم الخارجي [illegible] بان الماهية موجودة كما لا يخفى فيندفع [illegible] البارد العالية ولا يخرج [illegible] ويخرج بها الوجوبي يستلزم [illegible] منه

يدل عليه قوله ان الشارح في مباحث العلم ان الموجود في الذهن اذا كان المشبه والاشباح المخالفة للاشياء في الماهية لم يكن لتلك الاشياء وجود بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز منه

فتامل قوله دون قولنا السواد شئ والتربيه ان احد المتلازمين يجوز ان يكون واضح الثبوت شئ دون الاخر قوله اى الذى يبنى كون المعدوم شيئا لا حاجة الى تخصيص بعض المعتزلة والحكماء بناء على ان الاشعرى ومن تابعه قايلون بعدم زيادة الثبوت على الذات و بعض المعتزلة قايلون باشتراك الذات بين الذوات وان التمايز بالاحوال لان الاستدلال الزامى كما يدل عليه سياق الادلة قوله لاشتراكه بين الذوات المعدومة فيه اشتراك الثبوت بقوله بين الذوات المعدومة نظرا الى كلام الخصم والزامه ولا يخفى انه لو عمم الاشتراك ولم يقيد بما ذكر لكان اظهر بالنسبة الى التحصيل الذى ذكره بعد هذا قوله ولا جزؤها والا لزم التسلسل كما تقرر وجانب الدليل الرابع مع زيادة الوجود فى الممكن فان السابق المذكور هناك على تقدير جزئية الوجود جار على تقدير جزئيه كما لا يخفى قوله لحصل الالتى وانما قال لحصل لكان صورة الشكل هكذا الثبوت زايد والوجود زايد وشرط انتاج الشكل الثانى وهو اختلاف المقدمتين مفقود ههنا قوله فلا تقابل بل هو اعم من الوجود ان قلنا من طرف المعتزلة فلا اعتبار لما توهم من حكم بان لفظ هو ساهو من قلم فالاولى قبل قوله الذوات المتقررة عندكم فى العدم بدل التقييد بقوله فى العدم لانه وضع المسئلة والا فالماخذ مطلق الذوات المتناوله للمعدوم الغير المتناهية والموجود المتناهية كانت غير متناهية وانت خبير بان العالم حادث عند المعتزلة ايضا وكل موجود متقرر فى العدم قبل الوجود فالذوات المتقررة فى العدم متناوله للمعدوم والموجود معا لا انها مختصة بالمعدوم كما ظن القايل وهذا التاويل يشعر سياق الكلام فى مواضعه كما لا يخفى على الفطن نعم تخصيص تقرر الذوات الموجودة بكونه فى العدم ايضا لانه انسب للسياق كما لا يخفى بهذا ويمكن ان يقال فى تقرير الوجه الثانى الذوات المتقررة عندكم فى العدم وان كانت باقية على غير متناهية مع ان تناهيها لازم ببرهان التطبيق فلا حاجة الى قوله مع انها اذا اخذت بدون ما قدم تامل قوله والاكثر من غيره جمع فى العبارة بين حرف التعريف ومن وهذا وان كان مخالفا للقوم على شايع فى عبارات المص تامل قوله فيكون ايضا متناهية لا يخفى ان الخصم الزامه وهم يقولون بثبوتها مع عدم تناهيها ولم يقولوا بالثبوت مع التناهى فالقول بان هذا الوجه لو لم يدل على ان فرد المتعدد متناهية لا على انها غير باقية لا يلتفت اليه هذا وقد يقال لا نم ان الاكثر من غيره ممتنا ما متناه وانما يلزم ان لو كان ذلك الغير المتناهيا وزاد الكان غير متناه





فلا

فلا فلو كان انضمام المتناهي اليه موجبا للتناهي كان انضمام المتناهي الى غير المتناهي كا
نضمام المتناهي الى المتناهي وهو ممنوع لا يقال الاكثرية تستدعي التناهي والا لم يعلم ان الاكثر
اكثر قلنا ان استدعت فلا اكثرية والا فلا يلزم التناهي قوله فالكل الذي هو الاكثر يمكن ان
يقال فالكل اي الاكثر والاقل متناه قوله وبعض مراتب الاعداد فان قلت كما يشترط الثبوت
في الجملة ولا ثبوت لمراتب الاعداد عندنا كان للمعدومات الممكنة ثبوت عندكم مدفوع بان الشرط
هو الوجود فمن قال بان الثبوت يعطله الدليل وقد يقال الفرق بين الوجود والثبوت
لا يؤثر في اجزاء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها
الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا وفيه نظر لان المعدومات الممكنة
ليس لها كون في الاعيان عندهم وان كانت لها ثبوت كما سبق في التقسيم فالاولى ان
يسقط حديث الكون من البين قوله وان اكتفي اه اي لم يشترط كون الزائد بقدر متناه
قوله مع ان كل واحد منهما غير متناه اما معلوماته فلعدم تناهيها واما مقدوراته
عز وجل فان اريد بها متعلقات القدرة بالتعلق المعنوي الازلي الذي لا يترتب عليه
وجود المقدور بل تمكن القادر من ايجاده وتركه فهي ايضا غير متناهية بل بالفعل
وان اريد بها متعلقاتها بالتعلق الذي يترتب عليه وجود المقدور وهو التعلق الى
حادث على الاظهر فمعنى عدم تناهيها ان قدرته لا تصل الى حد لا يتجاوزه ولا تتعلق
بمقدور اخر بعده فعدم التناهي في المعلومات بمعنى وفي المقدورات بمعنى اخر كما لا يخفى قوله
الثالث الذوات المتغيرة اه قال في شرح المقاصد هذا الدليل مع ابتنائه على كون كل ممكن
السوي محدثا بمعنى المسبوق بالعدم لا يفيد كون الذوات بالغة حدود الوجود بل غايته ان
ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها وان نفي غيرها بان الدليل الزامي فيتم قوله فانه في غاية الضعف
لانه اصطلح بان معنى كلام الامدي ان الموصوف بصفة نفي نعته منفي وبصفة اثبات نعته
مثبت والموصوف بالعمى اعني نفي البصر ليس ذات زيد مثلا بل نفس بصر الاعمى متصف بانه عدم
فهو ايضا موصوف بنفي نعته ومنفي فكلامه في غاية الاحكام ولقائل ان يقول لا نسلم ان المتصف
بالعدم متصف بصفة نفي نعته بل هو متصف بصفة نفي وجوده الزائد عليه وهو ظاهر ولا نسلم ان
الموصوف بصفة نفي وجوده منفي بمعنى انه غير ثابت فانه المتنازع فيه نعم هو منفي بمعنى انه
غير موجود لكنه لا يفيد لان الكلام في نفي الثبوت المدعى عمومه من الوجود مثلا ان قوله كما ان

ناظر على قوله ثبوت اه

والاول اظهر منه

انما قال على الاظهر لان عند البعض تعلق القدرة في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال منه

ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات يشعر بالاطلاق في المعنى كما في المعنى عليه فليتأمل قوله
الكانس لو تباينت انه يمكن ان يقال حينئذ كما لا تنفك في الوحدة اقتضا التباين بشرط العدم تأمل
قوله جاز ان يعرض له كل واحد منهما اي بالنظر الى نفس ذاته فيلزم جواز تعاقب الحركات و
السكنات عليه بالنظر الى ذاته وهذا باطل قطعا فلا يرد ان يقال عدم اقتضاء الماهية الوحدة
والكثرة ما في نفسها لا ينافي امتناع تعاقبهما نظرا الى امر آخر مانع فان مجرد قابلية المحل لا يكفي
قوله مقارنة الامور ان فيه بحث لا يخفى لان السؤال يرد بالنظر الى تلك الامور المقارنة للماهية
المشتركة لان الماهية لا يقتضي شيئا منها ولا الحصر في بعضه واحد فيجوز بالنظر الى نفس
الماهية تعاقب تلك الامور عليها مع اتفقوا على عدم جوازه فان قلت يحتمل ان يكون الما
هية من قبيل الاحوال قلت لزوم السفسطة باعتبار لزوم نحو قيام الحركات بالمعدوم
بل بما ليس بموجود فمع تقدير تسليم حالها لزومها لحاله والوجدان بقال الاتفاق في الصفات
التي فيه محوز ان يدعى عدم ثبوت تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة كما ادعى
عدم ثبوت الوحدة والكثرة ولا بعد في ذلك فان التشخص لماهية الموجود الى ربح منع
انه اعتباري عندنا فلان يتميز الصفة المنفية العرالسابقه المعدوم الثابت اولى قوله و
قد يقال انه قائله الشارح الابهري حيث قال ان اريد به ان ذات ماهية السواد الكلية هل
هو يعرض للوحدة والكثرة اولا فالحاصل ان الماهية الكلية لا يعرض بالذات الوحدة والكثرة
ولا يلزم كون المعدوم موردا للمتقابلات او الصفات والمشخصات لان يرد عليه حالة العدم
بل انما يتعاقب عليه حالة الوجود ولا كثرة في حالة العدم لكن يرد عليه انه مخالف لتصريحهم
بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية ولذا قال الشارح المحقق
وقد يقال قوله بعض المعذورية فان قلت على تقدير القول بعدم ثبوت المعدوم كيف
يتحقق المعذورية ولم يتعلق الجعل قلت يتعلق بعض الذوات على ما يجيء من كون الماهية
مجعولة وان كان مخالفا لتحقيق الشارح فان الجعل عندنا ايضا على تحقيقه ان التاثير
في جعل الذات متصفة بالوجود كما هو عندهم بلا فرق قوله والوجود حال انه فيه بحث
اذ لا مجال للمحتج بالمؤاخذة ولا الالزام ايضا لانه اما ان يعرف الخصم بان الوجود حال ام لا
فعلى الاول لا يصح قوله مع انه لا يقال عندكم وعلى الثاني لا يصح قوله لكان التاثير في الحال فالاولى
ان يقال في ابطال كون التاثير في الوجود والوجود ليس بموجود كما قيل في ابطال كونه

قوله فان الاحوال كما اعترف به الفاضل
... السلوب ابو هاشم ومتابعيه واما بعض
... الاحوال فهم معترفون بانها معلومة
... الى غير ذلك وقد حقق الامدي في
... الابكار مراد الغربقين ونص على ان النزاع
لفظي فليطلب منه

في الاتصاف ان الاتصاف امر عدمي الآ انه لا يلزم ان لا يتصف بوجود الوجود قوله لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمي اذ لو وجد في الاعيان لكان له اتصاف بالوجود فيتسلسل الكلام الى اتصاف الاتصاف ويلزم التسلسل وفيه بحث او مثل الجائز وجود فرد من الاتصاف وهو اتصاف الماهية بالوجود دون سائر الافراد و سيشير اليه الشارح في بحث الوجوب قوله وفيه بحث فان قدرة الله تعالى اقوالهم يتعلق بالذوات ولا بالوجود لكون الذوات عدمية والوجود حالا وكان الاتصاف عدما وكان هو الاثر ليس الا لم يكن شيئا موجودا وكان الصورة المحسوسة صور الامور العدمية المحضة وهل يعقل العقل ان يكون للاعدام المحضة صور محسوسة او ان يكون الهوية المحسوسة محض المعدومات المجتمعة وجوابه ان المنفي تعلق قدرة الله تعالى بالذات على معنى جعلها ذواتا وبالوجود على معنى جعله موجودا والمثبت تعلقها بالذوات باعتبار جعلها متصفة بالوجود فالاثر هو الذوات بالاعتبار المذكور موجود بلا ريبة فتامل قوله لو كان المعدوم الممكن ثابتا اه قيل لا دخل للثبوت في الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت في الائمة ثابتة لشمول فرد ان الممكن والممتنع والمنفي فرد واحد هو الممتنع وجوابه ان المراد بيان الشمول على وفق ما اصطلحوا عليه من ان المنفي ما لا ثبوت له ممكنا كان او ممتنعا كما لحالات فالتعرض لثبوت الممكن المعدوم في اللزوم مما لا بد منه اذ لو لم يكن له ثبوت لصدق ان كل معدوم منفي بالمعنى المذكور فلا يثبت عموم المعدوم منه قوله واعلم ان الاظهر آه وجه الاظهرية ان صدق مفهوم المنفي بالمعنى ~~المذكور~~ على افراد اللازم على هذا التقدير اظهر من صدق مفهوم المعدوم الذي هو اعم من مفهوم المنفي على افراد المنفي اللازم على التقدير الاول قوله من انهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا ان كما يطلقون المنفي على المنفي ان يطلقون لفظ المنفي ذاته فاندفع توهم ان كلام الشارح مدخول ومن انه لان يكون مساويا آه مبنيا على توهم ان معنى ايضا كما يطلق المعدوم على الثابت اذ لا احتمال لما رآه على ان معنى قوله ومن الاطلاق من غير اعتبار مدلول لفظة ايضا او يقول انه يوسع للدائرة لا تقييد ومثله مقبول شائع في كلامهم وقد يورد على جواب الشارح عن الفعل ان اطلاق المعدوم على المنفي يحتمل ان يكون بالاشتراك اللفظي فانه بوضع بوضع آخر بازاء المنفي لا باعتبار اتصاف المنفي بمفهوم المعدوم الثابت له العرض حتى يلزم ثبوت المنفي لانا لا اطلاق على المنفي والثابت معا فلا اشتراك لفظيا

فينبغي الاثر هو الجعل الذي هو معنى معقول العقل الموجود في الخارج ومنه نظر لانا نسلم الكلام الى الجعل فانه له ماهية ووجود والجعول ماهية لا وجود فان انتسب جعلا آخر يلزم التسلسل في المجعول فتامل منه

لانه يكون مطلق على الاعم منه

وكلام

في الامر نفي الذوات مطلق المنفي المعدوم لا يكون العلاقة فاعل توضيحه انه على هذا الاشتراك وارادة مفهومه يراد ولو كان الجعل ايضا كل بنفسه يشمل الذوات يوجد الا ذوات المنفي من غير وجود فيه لا ذا اراد وابو حنيفة بازاء حصة

بناء على عدم عموم المشترك لانا نقول يجوز ان يكون الاطلاق بالاعتبار المسمى بهذا اللفظ
والاظهر ان يجاب بان الاشتراك خلاف الاصل هذا والاقرب ان يقال في دفع قيل ذلك القائل
لا شك في ان معنى العدم عندهم سلب الوجود ومعنى النفي سلب الثبوت ولا في عموم الاول
لان نقيض الاخص اعم وبه يتم المقصود كما لا يخفى فالمطلوب حاصل اراد به اصل المط
وهو ثبوت المعدوم لثبوت مفهومه باعتبار تميزه عن مفهوم المنفي فان قلت مراد المعترض
نفي عموم المعدوم ولم يثبت بهذا ما ذكر في الجواب قطعا فلم يندفع فكيف يصح قوله فمرده قلت
مثله مقبول في صناعة المناظرة فكان السؤال يتضمن في مثله دعوى عدم ثبوت اصل المدعى
اصلا لعدم تمام دليله وبهذا يظهر عدم انطباق الجواب الذي يذكر في امثاله قوله على انه معنى
النفي عندهم سلب الثبوت فلا محذور في عطف الحالات على الممتنعات قوله وعندهم ان الثابت
ظاهره ان هذا قول كل القائلين بثبوت المعدوم وما ستذكره في اخر مقصد الاحوال من ان الكل
اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم الها يدل على انه قول البعض الا ان يؤول ما ستذكره فتأمل
قوله وليست ثابتة عندكم فان قلت الانسب بقوله فيما سبق وليست ثابتة عندكم
لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما ترك قوله في العدم فما وجه ذكره قلت لما كان البعض
بالنسبة الى نفاة الاحوال وهم يقولون بانها معدومة كان الانسب هذا التقييد وتماما
ستذكره فزيادة لعموم مقصده ملائمة لكلام المقاصد الذي اورده فتوهم البعض ايرادها
عليه كما يدل عليه الطرفة قوله وكانه خص الوجود بالذكر الخ قيل مآل هذا الاعتذار ان المراد
بالوجود فيما سبق وجود المعدوم بقرينة قوله ان لو ثبت وجود المعدوم الخ وليس كذلك
والاظهر من السياق ان مآله لحقيق الضرورة واتفاق الكل على عدم ثبوت وجود المعدوم
وان فرض حالية باعتبار عموم الوجود بالموجود في الجملة ونفاة الاحوال فلا ضرورة في
انتفاء ثبوتها بل ولا اتفاق الكل وان تحقق الاتفاق الكل قوله لزم اجتماع الوجود والعدم قيل
هم يقولون بثبوت ذوات الاعراض في العدم من غير ان يقوم بالجواهر ومثله جائز في الوجود
بلا لزوم كون الشيء الواحد موجودا ومعدوما والجواب ان قوله اذ لو ثبت انما يبتنيه على
انتفاء ثبوت وجود المعدوم في العدم الذي ادعى ضرورته بمعنى البداهة وتجويز
ثبوته في العدم بدون القيام بالمعدوم مصادم للضرورة والاتفاق فلا عبرة به و
الحاصل ان معنى القيام مبني على القطع عن الاضافة في وجود المعدوم فلا يصح قوله ولانه

العدم لان المفهومات التي سماها البعض احوالاً امور اعتبارية ليس من شانها ان يعرض لها
الوجود عندكم فهي من قبيل الممتنعات وانتم انما تقولون بثبوت المعدومات الممكنة **قوله**
فنقول انها ثابتة على انها واسطة فان قلت المعتزلة خصصوا الثبوت بالممكنات والحال
عند القائل بها ليس من الممكنات لانها ليست بمعدومة فكيف يصح قوله واما القائل بالحال
فلم يتم انما الثبوت في حالة العدم بالمعدومات الممكنات لا مطلق الثبوت **قوله** يدل على
نفي المراد به ايضا لان الارادة كما سيجيء في مباحث الاعراض لا تتعلق الا بمعدوم
معلوم عند اهل التحقيق **قوله** كما ستأتي تقريره في المقصد الثالث من هذا البحث وهو ان الذي
ما لا يعرف منه هو ان الامكان موجود في الازل فلو بني الكلام عليه لزم وجود المعدوم الممكن
في الازل حال كونه معدوما فيه **قوله** بل هو امر اعتباري سيشير في مباحث الحدوث على ان الامكان
صفة ثبوتية بمعنى عدم كون السلب جزءا من مفهومه وان تفسيره بسلب الضرورة تفسير باللازم
فلو بني الوجه الثاني على ان الاتصاف بالصفة الثبوتية بالمعنى المذكور يقتضي ثبوت الموصوف
كما هو المشهور لم يتجه في الجواب منع كونه ثبوتيا بل الجواب حينئذ اما منع اقتضاء الاتصاف بالصفة
الثبوتية ثبوت الموصوف كما هو المذهب لاهل السنة او منع اتصاف المعدوم قبل وجوده
في الازل والتزام بالامكان كما هو المذهب لاهل الفلاسفة ولا يلزم الابطال كما سنذكره
هناك ببعض ما نقض به الوجه الاول وهو غير الممتنعات **قوله** او منع كون القدرة صفة
ثبوتية وان قال به مشايخنا القائلون بان الصفات لا هو ولا غيره كما سيجيء في موضعه وانما
لم يطلع اذ غرضه بناء على ان القدرة ان موجود ان يمكن احدهما عن الاخر في الوجود او
في الخبر لان مرادهم القدرة بحسب الكلي **قوله** فقد رجع الى الوجه الاول وان حمل قولهم على ان
التعيين صفة ثبوتية يرجع الى الثاني الا ان التعيين عند المتكلمين امر اعتباري كما سيجيء
قوله وهذا البحث لفظ آخر نقل عنه رحمه الله ان هذا وان لم يذكره المصنف الا انه ارادة
التنبيه على الفرق بينه وبين ما تقدم **قوله** يطلق على الموجود مع طلق لا على وجه الترادف
بل على وجه التساوي اما عند ابي الحسين والنصيبي فالاطلاق على الترادف فقول الشارح
وهذا وجه من مذهب الاشاعرة ناظرا الى هذا والمشهور من مذهب اهل السنة هو الترادف
وهو المستفاد من كلام الآمدي حيث قال مذهب اهل الحق من الاشاعرة ان لفظ الشيء عبارة
عن الموجود ولهذا قال في شرح المقاصد مذهب ابي الحسين والنصيبي هو مذهبنا بعينه الكلام

فيه دفع لما يتوهم من ان القدرة يستلزم الامكان متعلقا بخلاف الارادة كما افاد رحمنا ان يرد المعدومات الصرفة فمنع المقدورية لا يلزم ان يكون منافية للمراد به فلا يلزم منافاة ثبوت المعدوم الممكن منه

الا ان يحمل كلامه على ما قال الشارح ومعنى قولهما هو ثابت في الموجود ان اطلاقه على الموجود بطريق
الحقيقة كاطلاق الكاتب على الانسان لا انه بمعنى الموجود نعم سياق الكلام يشعر بان المراد تعلق
ما وضع له الموجود بحسب اللغة لا مجرد تعيين ما يطلق عليه قوله ويلزمهم التسمية الى قيل
عليه ان اراد لزوم اطلاق الشيء على المستحيل وبطلانه في نفس الامر فهو ممنوع وقد صرح في
تعريف العلم باعتقاد الشيء على ما هو به ان الشيء يطلق على المستحيل لغة وان اراد انه يلزم في
ذلك الاطلاق مع عدم قولهم به ورد عليه منع عدم قولهم به فقد ذكر الشارح انهم لما لم يصح
ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والجواب اختيار الشق الاول ودفع المنع
بما صرح به من اختصاص الشيء بالموجود مستدلا عليه بما يجيء الآن واما ما ذكره في تعريف العلم فالمراد به
كما نبهنا عليه هناك ان الشيء يطلق على المستحيل لغة عند المعتزلة فهو بعمومه موافق لمذهبهم
قوله الا ان يقولوا المستحيل لا يعلم الى ما صرح به الشيخ في الشفاء ايضا كما سيجيء تحقيقه في مباحث
العلم قوله وقال هشام بن الحكم كذا في نسخة مفردة على الشارح لفظ ابن الحكم وكتب ما
ديناه على الحاشية مقيدا بالسماع عن الشارح ان اسقاط ابن الحكم لئلا يسقط تنوين هشام كم من المتن
قوله [illegible] بالانكار لا يثبت المدعى [illegible] الشارح الا اذا ضم اليه قول المصنف [illegible] فلعلك انما
لان المتلقي بالقبول والمقابل بالانكار متفقان على تقدير عموم الشيء ايضا قوله ينفي اختصاصه
بالقديم فان قلت الآية الكريمة تدل على نفي اختصاص الشيء بالموجود ايضا لان الله تعالى قادر
على المعدومات الممكنة ايضا وكذا يدل على نفي اطلاقه على القديم لا على مجرد نفي اختصاصه به وكل منهما
ينافي المدعى الاصلي قلت الدلالتان ممنوعتان اما الاولى فلان اقصى ما يلزم منه ان لا يستفاد
القدرة على المعدوم من معنى الآية واما الثانية فلان غاية ان يكون لفظ الشيء مما خص منه
البعض وذلك جائز نعم اذا اختص بالقديم لا يكون للآية معنى كما لا يخفى قوله ينفي اختصاصه بالجسم
فيه ان ظاهر الآية ينفي الاختصاص بالموجود ايضا الا ان يتم الآية ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك
غدا الا ان يشاء الله اه والذي سيفعل معدوم الآن والحمل على المجاز يبطل الاستدلال على عدم
اختصاصه بالجسم ايضا قوله [illegible] بعض الاجناس قالوا لانها [illegible] في الذات فلو لم
تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها متخالفة اذ لو [illegible] في العدم لما ثبت في الوجود لان
ما بالذات لا يزول والتخالف انما هو بالصفات [illegible] الذاتية والجواب ان مفهوم الذات
عارض للحقائق لا تمام حقيقتها كما توهموه والتساوي في العارض لا يمنع الاختلاف بالحقيقة

كالمقابلة

كالحقايق المتقررة في الوجود وح لا يرد شيء مما ذكر وبهذا يبطل استدلال ابن عياش على النفي
بانها لو كانت ثابتة لكانت متساوية في الثبوت واختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاتها ولا لصفة اخرى والا لتسلسل
ولا لفاعل موجب لتساوي نسبته الى الكل بل لفاعل مختار وفعله حادث فيلزم كون المعدوم موجودا
للمنع الملازمة وبتوسط ما لا تعلق فيه ان يكون ذلك حالة الوجود ووجه البطلان جواز ان يكون
لذاته المخصوصة قوله اي الصفات على الاطلاق اي سواء كانت صفات الاجناس ام لا وسواء كانت
قائمة بالموصوف حال الوجود او حال العدم فان الوجود مثلا لا يقوم بالمعدوم حال العدم و
كذا المشروط به قوله هو التحيز وما يتبعه المراد من الصفة المنقسمة الى الاقسام ما هو من مقولة الا
عراض وبالتحيز الاخص الى النوعي او العوض التابعة له فلا يتجه خروج العارض عن القسمة بعضها
ولا صفات التابعة للحدوث به فلو انا لم نعد بعض المركب من صفات الجملة لانه اعتباري وفيه
تأمل قوله عن صفة الجوهرية شرط الوجود هذا مذهب الجمهور خلافا للشحام والبصري كما
سيأتي قوله الكون غير الحركة آه اي لا يتحقق في ضمن الاربعة لا ان الاربعة ليست من الكون قوله
انه احد الاربعة سيجي في مبحث الاكوان ان ابا هاشم قال انه سكون ولم يعتبر اللبث والمسبوقية
فيه قوله بالتحيز بشرط الوجود بصريح بما علم مما سبق التزاما اذ قد علم من حكاية تبعية التحيز للوجود
هذا العقد قوله الا حلول السواد فيه والحلول صفة للسواد لا للمحل فان تلك الحلول وان كان
صفة للسواد الا ان حلول السواد في المحل صفة له كما قيل في نظايره من حصول صورة
الشيء في العقل وفهم المعنى من اللفظ فلك كلام مردود وزعم ان ذلك في اول البيان مما
حواشي المطول قوله وهو الحصول في المحل لا يخفى ان هذه الصفة نظير الصفة الرابعة للجوهر
لكن لا يناسب عدها من الانواع الثلثة الاول لان الملحوظ الملحوظ في الثالث كونه صفة تابعة
للوجود بلا واسطة وهذه كذلك قوله باثبات العدم صفة مثل الطاء نريد بالصفة الحال في القيام
بالموجود عندهم ليس شرطا للحال والظاهر من استدلال الثاني ان النزاع في كونه صفة زائدة على المعدوم
في الخارج سواء قيل كونه صفة اثرا او مانه صفة سلبية كالعمى قوله والنفوذ من عدا الكعبي سنقد ذكر بان
المعدومية لو كانت صفة ذاتية لا فعول الاثر او هو غيرها فيكون ممكنة فلها علة وليست هي الموجب والا لزم
معدومه او لزم ان لا اختيار والا الايجاد المعدومية لا بفعل الاختيار حادثة فينبغي ان لا يكون الذوات
معدومة في الازل ثم صارت معدومة وهو محل قيل ولو فرع البصري هذه الصفة وهي سائر الصفات باثباتها
الاختيار الى يثبت كان ذلك وفيه نظر ظاهر قوله والكل الى حد القائلين بان المعدوم ثابت ومتصف

اذ الوجود والعدم متساويان
بالنظر الى ذات المعدوم الممكن
فكيف يكون احدهما مخصصا
وجعل الاتصاف بالعدم
اشمل على الوجود
منه

بالصفات اه فسر الكل بهذا لان ابن عباس لا يدخل في هذا الاتفاق اصلا بل الظاهر ان القائلين
بان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف الجواهر هناك بالا
عراض لا يدخلون فيه ايضا فان ذلك العالم اسم لجميع ما سوى الله من الموجودات
فبعد العلم بان للعالم صانعا اي موجدا للوجود كيف يتصور الشك في وجوده والموجود
لابد ان يكون موجودا بالبديهة بل كانهم ارادوا بالعالم جملة المعدومات الثابتة
وبالصانع له من يعطيها الوجود اعم من ان يكون موجودا بالفعل او لا والبداهة
انما يدل على وجود الصانع حالة الصنع لا حالة عدم المصنوع قوله قال الامام الرازي
ابو هاشم اجيب بانهم انما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات المعدومة
اذ كما يجوز ان يتقرر الموصوف في العدم يجوز ان يتقرر الصفات فيه ايضا فلا يلزم
ما ذكر من السفسطة الظاهرة بيانا حكم البعض سماعنا من الاستاذ المحقق بيانا حكم
مالنا المتناه من فوق من تخوم الارضين ومن حدودها ونهايتها على ما ذكره القراء
ومعناه ظننا ننتهي الى بعض والمقصود فرية معه لا الوصول اليه والالم يكن ظننا لبعضهم
صحح بالنون من النجم وقال هو حد الارض لكن لم يذكر في الصحاح ومنهم من صحح بالفاء
من المفاحمة والظاهر انه تصحيف لعبارة الكتاب وان كان له وجه بحسب المعنى
قوله مع ان الامتناع ايها واذا لم يعد من الاحوال بناء على ان المعتبر في الحال ان يكون
الموصوف به من شانه ان يعرض له الوجود او على ان يعدها لا يصح عدها خارجة
عن البحث اذ لا تردد في الحال ولا في الموجود ولا في المعدوم مطلقا وذا بلا متفق عليه
بطلانه قوله ولما اتصف الشيء بنقيضه في كلامه يشعر بان المراد بالنقيض نفس العدم
فكانه اي كلما يعتبر للوجود بناء على اعتقاد الخصم لا على المتعارف والمستند نفسه اعني
مثبتي الحال لجواز ارتفاعهما عندهم ولو قال لمنافيه لكان اسد ويمكن ان يبنى كلامه
على ان اتصاف الشيء بما معه يتضمن اتصافه بنقيضه الاعم لكن قوله في الجواب بان
مقابل الوجود عدم لا يخلو عن نوع اباء عن هذا التوجيه هذا اما ان ذلك الكناية من افراد
اللاكاتب بعد اتصف الشيء بنقيضه انتفاء الوجود باللاوجود قلت له ان يقول
هذا انما يلزم لو لم ان الكاتب من صدر عنه الكتابة لا ما حصل له والا فهو صادق عليهما
والحق ان معنى الصفة هو الثابت كما ثبت للمتكلم والحي وغيرها لا لقائل بثبوت

الشيء

الشيء للشيء يستدعي المغايرة بينهما لانا نقول المغايرة الاعتبارية كافية فان كل شيء
صادق وان كان غير متعدد قوله فلنا موجود ووجوده نفس حقيقته اذ لو كان الوجوب
موجودا لم يكن الواجب الوجود والا لافتقر الواجب فيكون ممكنا فيريد وجوده
ويستمر لان دليل الزيادة يعم جميع الممكنات فان قلت الدليل يفيد مطلق الزيادة
لا الزيادة في الخارج المناقضة للعينية فيه والعينية الخارجية مكتفي في انقطاع السلسلة لا يخفى
على المتامل قلت قوله فان كل مفهوم الخ انما يدل على الخ العينية فيه لخلاف سائر
الممكنات والكلام فيه واما انتفاء الزيادة الخارجية فيما بين الكل بهذا وقد يعترض بانا
الوجود صفة للذات ووجود الوجود لوجوده فلا شك في المغايرة بينهما وبان صفة
الشيء هو المغاير الزائد وليس اسما فكيف يكون نفسه وان اريد كونه مسلوبا عنا
في تحقيق قول الفلاسفة بعينية وجود الواجب لذاته يسهل عليك دفعها فلتتذكر
قوله وامتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زائدا على ذاته فان قلت
عدم العروض لا يصلح مميزا على عين الواجب عند الحكماء لتحققه فيه عندهم ولا عن شيء اصلا
عند الشيخ لصدقه على كل موجود عنده قلت المعللون بهذا الدليل معترفون بزيادته
في الكل فيتوجه المنع عليهم على ان الكلام في الوجود المطلق والحكماء معترفون بزيادته
في الكل بهذا ويمكن ان يكون امتياز الوجود عما عداه لخصوصية ذاته قوله او معدوم
قال شارح المقاصد الاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم او الخاص
كوجود الواجب ووجود الانسان فموجود ووجوده زائد عليه عارض له
وهو المطلق او الحصة منه وليس له وجود اخر لينتقل فان اريد بكونه موجودا بوجود
هو نفسه هذا المعنى محقق وان اريد بمعنى انه نفسه وجوده فلا يندفع الواسطة بين
المعدوم والموجود بمعنى ماله الوجود قوله فرض ظ تعلق الغرض بالامرين معا
اعني تركب السواد من اللونية وقابضية البصر اذ غير الاطلاع على ذاتيات الحقائق
كما يفيد مجهولية الفصل يفيد مجهولية الجنس ايضا واما قول ان يد في بيانه وذلك لانا
خصوصية الفصل مجهولة فبطريق التمثيل والمراد خصوصية الفصل مثلا مجهولية
وقد بنى كلامه على ارتكاب الجزم بالجنسية دون الفصلية كما هو المشهور في كثير من الحقائق
والا لم يلزم منها خصوصه واجاب ان للقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج

بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر ومن غير ان يقوم احدهما با
لآخر وايضا لو تم هذا الدليل يدل على امتناع قيام احد الجزئين بالآخر على تقدير كونهما من الاحوال ايضا
فيلزم نفي النوع الذي يلزم من قيام العرض بالعرض اللهم الا ان يقال قيام احد الجزئين بالآخر لا القيام
الماهية الواحدة وهذه صفة انما يلزم لو كانا موجودين او يقال مبنى بطلان قيام العرض بالعرض
تنفيه القيام بالتبعية في البحر ومثبتوا الاحوال لا يعترفون بذلك ولهم ان ذلك القيام فيكون
دليلهم الزاما لكن الشارح صرح في حواشي التجريد بان القيام عندهم ايضا مفسر بما ذكر لا بالاختصاص
الناعت ويمكن ان يدعى الفهم بما ذكر قيام الموجود لا مطلق القيام لان البحث مطلقا في الوجود عند من لم
يكن الشبهة في الوجود السابق قوله وان عدما معا او عدم احدهما فقط معا عبارة الشارح
ذكرنا تنبيها على ما هو الحق في العبارة لان في كلام المصنف عطفا على المرفوع المتصل من غير
تأكيد بهذا وقد يقال لما ان يلزم الموجود بالمعدوم كذلك يلزم بعدمه ما ليس موجودا او لا
معدوما محال ايضا فان العقل لا يعرف بديهة في الاستحالة والجواب ان الحال بكونه
متجاوزا في التقرر والثبوت حد العدم يجوز كونه جزءا للموجود وعدم فرق العقل
في الاستحالة محل المنع وقد يدفع بهذا قول صاحب المقاصد ايضا وانما البحث منهم
كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد اللاوجود الذي هو نقيض
الموجود ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذي ليس عندهم نقيض الموجود بل
اخص منه فتامل قوله او بمنع الملازمة الاولى بعدم منع الملازمة كما هو قانون المنا
ظرة وقد ذكر في بحث اللزوم من شرح المطالع ايضا الا انه اخره خوفا من انتشار
الكلام فتدبر قوله او بمنع الاولى بدليل الآخر وجه الاحتمال الاول ان قيام الفصل
بالجنس على تقدير التغاير الخارجي وفرع الفصل بمعاله ووجه الاحتمال قيام الجنس
بالفصل لكونه مقوما للجنس قوله ولو علمت ان نعني الى آخره فان قلت خلاصة كلامه
ان امتناع مطابقة الصورة للبسيط الخارجي انما هو في الصور الذهنية لا العقلية
وهذا ينافي ما اشتهر منهم من ان الصور الذهنية موافقة للصور الخارجية بحيث
لو خرجت الصورة الذهنية كانت بعينها الصورة الخارجية قلت لا منافاة لان
المنتزع منه لو كان بسيطا فاذا اخرجت الصورة الذهنية كان كل منها عين الصورة
الخارجية اعني الصورة البسيطة قوله ذكر لعم فرعن اشارة الى ان المراد بالنع

سواء كانت بالاستدلال او بالتبعية منه

بوجه

بنات مافوق الواحد قوله ان صفة موجودة لعلمهم اصطلحوا على ان المعلل ماله علة
موجودة فالحال التي لها علة من حال يدخل في غير المعلل فلا اشكال في الحصر قوله وتعلل القادرية
بالقدرة هذا عند المعتزلة بالنسبة الينا اذ لا يقولون بان القادرية مثلا معللة في ذات
الله بقدرة موجودة قائمة به قوله على مذهب غيره وعند من يقول الجوهرية علة الكون
والكون علة الكائنية كما سبق قوله وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة الخ قيل يحتمل ان
يكون هذا جوابا للسؤال المذكور ابتداء ووجهه ان لا يصح لذلك عند ابي هاشم فيعلل يجوز ان
معلل الحال بالحال في صفاته تعالى عنه ممنوع الصحة وقد يقال هذا ما يسد للجواب الاول حيث
يعد المصنف المتحركية من الاحوال المعللة مع انها ليست من توابع الحدوث فيعلم ان ما نقله
المصنف من الاشتراط ليس على مذهب ابي هاشم واعلم ان الآمدي قال في ابكار الافكار اتفق
ابو هاشم ومن تبعه من القائلين بالاحوال من المعتزلة على ان الحدوث وكل صفة يشترط في ثبوتها
الحدوث وكذا الاكوان توجب لمحالها احوالا معللة واما ما عدا ذلك من الصفات
التي ليست بحدوث ولا يشترط في قيامها الحدوث ولا هي اكوان كالسواد والبياض وغير ذلك
من الاحوال فقد قال ابو هاشم انها لا توجب لمن قامت به من المحال حالا زائدة الى ههنا
عبارة الآمدي فقد تبين ان اختصار الشارح في النقل عن ابي هاشم على الحدوث وتوابعه
قصور بين قوله وانما يتمايز بالاحوال اي لا بالذوات ما لم يحصل اضافي فلا يتمايز في
بلا اشتباه بالمعدومات والموجود دون حال الوجود واعلم ان القول بتساوي الذوات
لا ينافيه بديهية حال كحالة الاجناس والفصول كما لا يخفى قوله لا بد وان تختص اي لا بد
ان يمتاز ويختص قالوا ومما عطفه على المقدر وقيل الواو زائدة في ههنا لانه يجب
اللصوق لا للعطف على المقدر وفيه ما فيه على ما ذكرته يظهر هذا التركيب قوله
فالكلام في اختصاص الذات بها فيه بحث لما سنذكره في الجواب الاول انهم يلتزمون
التسلسل في الاحوال وتشبثهم هناك الى ان رد الرازي مدفوع عنهم فلعل اول ان يقول
يجوز عندهم ان يكون اختصاص كل ذات الحال بحال اخرى لا الى نهاية فلا يلزم الترجيح
بلا مرجح ويمكن ان يجاب عنه بان الاحوال الغير المتناهية ان حصل لكل ذات لم
يتبع الاختصاص المفروض والا لم يكن الاشتراك في اللزوم ملزوما للاشتراك في اللازم
وكل منهما والله اعلم بحقيقة الحال قوله فالاشتراك في الذوات الظاهر ان المراد بالذوات

كما سنذكرها في اوائل المقصد الثاني منه

نعم

ولو حمل الحدوث على الحيثية ورد على نقل التجويز
انه لم يعد بان الحيثية على كل من قال بالاحوال
الاربعة معللة بالحوالولية والمتبادر
من كلامه التعليل بنفس الحدوث او ما
يتبعها واعتبار الاولية من توابع
الحيثية مع ان الحيثية
معللة بها
بعد سوق
منهم

للخصوصيات والظرف مستقر اى الاشتراك الكاين في الذوات وقوله ايمن التساوي في الحقيقة بالنظر الى مآل المعنى وقد يقال لم لا يجوز ان يكون اختصاص الذوات بالاحوال كاختصاص حصص الاجناس بالفصول وحصص الانواع بالمشخصات قوله

وليس شئ من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما حيث حال الامر لانهما صفتان فاما ان تقوم الحال اى الموجود لان مقوم الشئ يقوم بما يقوم به الشئ فانه مع انه غير الابتداء بعدم لزوم حال للامر بناء على عدم القيام بالموجود قوله اوتقول وانها اى

فيه بحث لان النقض باى الوجهين قرر انما يتم اذا كان مفهوم الحال ذاتيا لما تحته من الخصوصيات حتى يلزم تمايزها بفصول هي احوال ايضا مشتركة في مفهوم مطلق الحال ويلزم التسلسل وهو لجواز ان يكون عرضا عاما لها ويكون تمايزها بذواتها فلا يلزم التسلسل وبالجملة مبنى الوجه الاول لمثبتي الاحوال ان يكون ما به الاشتراك والامتياز من مقومات الحقايق الموجودة وذاتياتها كما مر قوله والا فلا يجدي في كونهما معدومين فلا يرد النقض الا بعد ان يكون كل من المميز والمشترك ذاتيا للاحوال فان قلت لو سلم انهما ذاتيان لا لم يتوجه البعض ايضا لجواز ان يكون احدهما او كلاهما عدميا ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم بل يقوم بما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم ولا تم استحالته فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد نجاوز عن التحقيق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان تكون الحال مقوما للحقايق الموجودة ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما لها فلا علينا ان نجوز تقوم الحال بالمعدوم قلت كلامنا في الاحوال التي اثبتوا للحقايق العرضية الموجودة مقومات لها ولا يجوز تقومها بالمعدوم والا يلزم تقوم تلك الحقايق به لان مقوم المقوم مقوم وقد يجاب عن النقض باختيار ان الامر المشترك هو مفهوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الاخر فلا يكون مفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى تتسلسل كما سنذكره ان شاء الله فان قلت هم النقض بالاحوال القائمة بالاعراض اذ لو كان احدى مقوماتها موجودة يلزم قيام العرض بالعرض اذ لا شك ان يقوم الشئ يقوم بما يقوم به ذلك الشئ كما ترقلت ان كان الكلام في الاحوال المقومة للاعراض فلبست نقائه بها

فهو هذا لما له ايضا هو القيام بالوجود

بل لمحالها وان كانت في الاحوال التي دجه الغايه بها فقد عرفت ان السند لا ان لا نسلم لجواز
تقدم الحال بالمعدوم قوله وفيه نظر رده الفاضل في حواشي التجريد بما حاصله ان برهان
التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة في الشبوت سواء كانت موجودات
او احوالا او هذا البرهان هو المعتمد عندهم في ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع
فمراد الامام ان تجويز الشيء في الاحوال يسد اثبات الصانع بالطريق الذي سلكوه
واعتمدوا عليه وهذا القدر يكفي الزامالهم قوله لانها وصف لها بالتماثل حمل التماثل على
معناه الاصطلاحي يتوقف على كون الحالة من اخص الصفات النفسية وهو محل بحث
وحمله على معناه اللغوي لا يتوقف عليه لكن في كونه من الاحوال تردد وبالجملة مراد الناقض
بالاشتراك والاختلاف معناهما اللغويان والاحوال بل المعدومات ايضا توصف بهما فجواب
الامام حق ولا يرد نظر المص قوله فلان لا العموم الا بالموجود فيه بحث لان القيام في الجملة
هو في الجوهرية وبامثل الوجوه بين واختلافها قيام بائن به فلا يقدح في كون التماثل والاختلاف
من الاحوال صاحبهما بالاحوال في الجملة قوله وكل مفهوم اعم منه سلبي قد دفع بعض الفاضل
الطوسي على جواب الامام بان الحال وصف ليس بموجود ولا معدوم فلا يكون سلبيا
محضا وحاصل الدفع ان اعتبار السلب في مفهوم الحال وما هو اعم يستلزم عدمه ولا حاجة
الى ادعاء ان هذا السلب غير مفهوم الحال قوله انما هي من ماهيته ويراد منها الماهية
وان اطلق حقيقة الشيء والماهية منسوبة الى ما هو ويطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها للجواب
عن السؤال بما هو كما يطلق عليها الحقيقة باعتبار ان الحقيقة الشيء بها والماهية منسوبة الى ما ويطلق
عليها باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما قوله لكل شيء حقيقة هو بها هو الظاهر ان المراد
بالشيء ما هو اعم من الموجود ولو يجاز ان الماهية تعم الموجود والمعدوم وهو المراد بالحدود
هنا ويمكن ان يراد به معناها الحقيقي اعني الموجود بناء على ما اشتهر من ان الحقيقة تختص بالموجود
ثم قوله هو بها هو في موقع التعريف للحقيقة والظ على ما في شرح المقاصد انه مبني على ان الماهية
ليست مجعولة بجعل الجاعل كما هو راي جمهور الفلاسفة والمعتزلة فلا يصدق التعريف على العلة
التي هي بها وقد يمنع البناء على ما ذكر لان الفاضل يقول بان الماهية مجعولة بنفسها بمعنى النفي ايضا
فدفع الاعتراض ما الف عليه بان الشيء عبارة عن الامر الخارجي والباء في به متعلق بالاتحاد
المستفاد من هو هو فان هو هو كانه علم في الاتحاد ولذا لم نقل به الشيء هو مع انه اخصر

كاف

قوله تقديم الظرف على الخبر للتخصيص اي بيانا ... منه

وللمحيط ان الماهية عبارة عن الصورة العقلية وهي من حيث انها نفس الامر الخارجي فانه لو
فرضت الصورة العقلية بالوجود الخارجي وما فيه كان الحاصل عين الامر الخارجي واذا
جرد الموجود الخارجي عن العوارض كان الباقي تلك الصورة العقلية معنى التعريف
ما به يتحد الامر الخارجي في الوجود ولا يخفى عليك ما فيه من التعسف قوله واذا نسبت
الى الامور العارضة اه فيه ان ما فرض حيث نسبت الماهية الى العوارض فلا شك انها ليست عين
الماهية ولا جزء منها فلا فائدة في النفي بهذا المعنى وانت خبير بان عدم الفائدة انما هو
اذا لوحظ عنوان العرضي في المعنى اذ حال الحكم بالنفي المذكور واما لو اخذ الماهية الى الامور
العارضة ولوحظت تلك الامور من حيث خصوصياتها فعدم الفائدة ثم فان حملها على الماهية ربما اوهم
انها نفسها او جزؤها فاحتيج الى البيان نعم يرد انه اذا لوحظ الماهية مع العوارض ايضا فالنفي
بهذا المعنى صحيح اذ لا يكون العوارض جزءا من نفس الماهية وان كان جزءا من المجموع فالمقيد بالحيثية
مستدرك اللهم الا ان يحمل لفظ ما عداها على المعنى اللغوي ويحمل اللازم على ما لا ينفك داخلا
فيها او خارجا عنها ويعلم الانقسام المذكور في قوله بل هي امور تنقسم الى ما يسمى الى اقسام
الجزء الى الكل وهو خلاف المعروض الا ان يقال وتوهم الجزئية مع ما يفيد للتعدد بها ليندفع
الوهم في تلك الصورة وقد يقال مراد المص ما ذكره الشيخ في الشفاء من انه اذا لوحظ الماهية فقط
لم يحكم عليها بشيء من العوارض لانه يحتاج الى ملاحظة ما عدا العرض ان الملحوظ هو الماهية ليس الا
ويؤيده قوله انها وبالجملة وانت خبير بان قول المص وهي مغايرة لما عداها وقوله فليست الماهية
بايا ما فقط فلا حاجة لحمل كلامه عليه لكن ما نقل من الشيخ هو الحق فهذا تكلامه احق قوله على معنى
ان شيئا منها ليس نفس الماهية ولا داخلا فيها بل الاولى هو قول المص ليست الا الماهية فانه يقتضي ان لا
يكون من حيث هي جزؤها ايضا وما ذكره يقتضي ان الجزء لا يصح نفيه عنها من حيث هي و
بالجملة قول المص ليست الا الماهية يشعر بان المعنى الدائم من العوارض والاجزاء
وانت خبير بان سياق كلام المص بعد ما ذكره ان المراد في ملحظ الحصر في قوله ليست
الا الماهية على الاضافة قوله لا على معنى انها ليست متصفة بشيء اه اي عدم كون هذا
المعنى مراد الحصر لان قوله فليست الماهية الا الماهية متفرع في الحال على مغايرة الماهية للعوارض
والمتفرع على المغايرة عدم العينية والجزئية لا عدم الاتصاف كل الكلام في قوله فانها
ستجيء آه فان الكلام في الماهية المطلقة والمتصف بالعوارض حتى لوازم الماهية

أما أولا فلان هذا انما يتصور في ماهيات الموجودات
الخارجية واما في المعدوم المحض فلا اذ ليس هناك
امر هو الصورة والاجزاء الصورة وكيف يعقل ان
يكون معنى كون الصورة الصورة العقلية صورة
للمعدوم وما يمكن انها لو امكن في الخارج لحصل
وتحقق ذلك المعدوم كانت اياه واما ثانيا
فلصدق التعريف على مفهوم الضاحك بالنسبة
الى زيد لتحقق الاتحاد في الوجود والا لما صح
الحمل وحمل الاتحاد على الاتحاد بحسب الوجود
العقلي كما فهم من التلخيص لا يفهم من التعريف
على ان هذا التوجيه انما يتم في قوله ما به الشيء
هو هو لا في عبارة هذا الكتاب

باعتبار

باعتبار احد الوجودين قطعا كما مر قوانه ويمكن ان يقال الاطلاق المذكور يقتضي عدم
اعتبار الوجود مع الماهية لا باعتبار عدمه حتى لا يتصف بشيء من المتقابلات ويؤيده ما نذكره
من ان الماهية المطلقة موجودة لوجود احد قسميها اعني المخلوطة فتامل قوله والا لما احتيج
الى ملاحظة اخرى اي لما احتيج الى ملاحظة اخرى على التقدير الثاني على تقدير ان يلاحظ ما هو
داخل في الماهية اولا اجمالا وعلى تقدير ان يلاحظ تفصيلا بل كان ينبغي ان يحتاج الى ملاحظة
اخرى على تقدير الاول فقط بناء على ان الحكم بالاخر يستدعي تصورها مفصلة وبهذا يندفع
ما يتوهم من قوله والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى لا يصح لان يكون تنبيها على ان العوارض
ليست داخلة في الماهية لجواز ان يكون احتياجها الى ملاحظة الثانية لانها لا يبقى ذلك الداخل
في مرتبة الاجمالي لاحتياج الحكم الى ملاحظة المحكوم به تفصيلا فتدبر قوله لما امكن اتصافها
سياق الكلام في العوارض المحمولة مواطاة كما نبه هناك عليه فلا يرد على الملازمة ان الوجود
لو كان نفس الماهية لم يمتنع اتصافها بالعدم لاتصاف الوجود به في التحقيق فلسان هذا
في كلام الشارح يدل على ان قوله واتصافها في العوارض التي يمكن زوالها وتواردها على سبيل
التقابل فالمراد بالمتقابلات في قوله والاستلزام لشيء من المتقابلات مثل العوارض
ايضا كما يدل عليه قوله ومن هذا يعلم انه لا يرد اقتضاء الاربعة للزوجية نعم يرد ان
الدليل اخص من الدعوى ومن مغايرة الماهية لجميع العوارض امكن زوالها وتواردها
ام لا فان قلت تحقيق الشارح وغيره من المحققين ان ماهية الاربعة مثلا لا يقتضي
من حيث هي الزوجية بل لمطلق الوجود مدخل في هذا الاقتضاء وهذا معنى لازم الماهية
كما مر قوانه في ماهية الاربعة مثلا اذا لم يعتبر وجودها لم يتصل بها بمتساويين قابلة للفردية
فلا حاجة الى تخصيص الكلام بالمتن المذكور قلت لو سلم يلزم الغاء قيده فقد عرفت ان الكلام
في الماهية التي لم يعتبر معها الوجود وان عدم الاعتبار ليس اعتبارا للعدم فتامل قوله
بمعنى انها ليست نفسها ان قلت لم يتعرض لصحة السلب بمعنى انها ليست عارضة لها قلت لان السلب
بذلك المعنى لو صح لصح سلب الشيء عن نفسه ولم يعترف احد لاصحة والاصح سلب الشيء عن نفسه
قوله لكن باعتبار اخر هو ان جعل الجزء الذهني جعل الكل لان الطبيعة الجنسية مثلا عين الطبيعة النوعية
قوله لا بعضها الظاهر تفريع قوله فاذا سلبنا ان ما يقتضي ان يقال هنا معناه
ان الليس نفسها ولا داخلا فيها ويمكن ان يقال مراد المص بالاقتضاء ما العينية الاقتضاء

اي يكون حاصل الكلام ان الوجود لو كان نفس الماهية لم يتصف بالعدم ويوصف بلا مرتبة منه

والجزئية لا مطلقة بغير بنيه قول سابقا لا ذمالها اومفارقا اذ لا ينجع في مطلق اقتضاء اللوازم
اللازمة للماهية ضرورة لحقيق اقتضاء الذوية للثلثة مثلا مع بلا زم سابق الكلام لا هي بندفع
ما ذكره في شرح المقاصد من انه اذا اريد بتقديم الحيثية ان كل العارض من مقتضيات الماهية
صح في مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج اوليست بفردة دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك
او ليس بضاحك فما ذكره الموافق مثال تقدم الحيثية في السلب معناه اقتضاء السلب وبه بطل
ليس على اطلاقه لا يقال الاقتضاء كالعينية لا معنى له لان الاقتضاء بالعينية لا معنى له لان الاقتضاء نسبة يقتضي
المغايرة لانا نقول المغايرة الاعتبارية كافية من سمعه قوله قلنا لا هذا ولا ذاك فان قلت ان كان معنى
الجواب ان الماهية من حيث هي لا هذا ولا ذاك لكونها مما يقتضي لزومها التقدم الحيثية وقد مر انه بطل
وان كان معناه ان الماهية ليست من حيث هي هذا ولا ذاك لم يطابق السؤال لان السؤال عن المعدول
المرتب على الحيثية فلا يطابقه الجواب بالسلب الوارد في الحيثية قلت يختار الثاني ولا يلزم عدم
المطابقة وانما لم يطابق لو كان المقصود تعيين احدهما اما لو كان رد زعمه ثبوت احدهما فلا فان
السائل انما رتب المعدول على الحيثية نبا على زعمه ذكر المحشي باد حال السلب مع الحيثية
على فساد ذلك الزعم فليفهم قوله فان قيل الانسان الى هذا شبهة ابتدائية على
وجود الماهية المطلقة المشتركة ولا سعدان يورد على قوله وما الكثرة كثيرة قوله قلنا
من حيث هي اه واجاب عنه صاحب المقاصد بوجه آخر وهو انها عينها بحسب الحقيقة
غيرها بحسب الهوية ولا يمتنع كون الواحد لا بالشخص في اماكنه متعددة ومتصف بصفات
متقابلة بل هذه طبيعة الاعم ان يكون كذلك قوله ولو وقع بدل قوله انما كلام السائل
مشعر بان مراده ان الانسانية التي من حيث هي في زيد مثلا هي التي في عمرو لا ملوقال المص
بدل قوله في زيد في عمرو ولم يتوهم ان الانسانية من حيث هي في زيد فلا دفعه من اول الامر هم قال
قال ليست التي في زيد وان كان ذلك التوهم مندفعا بقوله ولا في غيرها قوله في المتبادر
الماهية اشار الى ما صرح به في حواشي المطالع وغيرها من ان ما ذكره ليس تقسيما للماهية
الى الاقسام الثلثة حتى يكون تقسيما للشيء الى نفسه والى غيره بل بيان ان لها اعتبارات
بالقياس الى عوارضها قوله يسمى ملحوظة الظاهر ان الملحوظة هي المعروضة للواحدة من
حيث هي كذلك اي الماهية المعروضة لا المجموع المركب لا يربع الاقسام قوله وقيل
يوجد لان الزمن آه رده علامة صاحب المقاصد بان هذا لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر

ان

ان العقل تصورها لزيد تصوراغير المطابق فان قيل لا معنى للتجرد شرطا لاشئ سوى ما يعتبره العقل
كذلك قلنا مع لا يمتنع وجوده في الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبر العقل
مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بالشئ من العوارض
امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما وقد
يجاب بانه لا معنى للوجود في الذهن الا تصور العقل من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لم
فنحن لا ندعي سوى ان المجرد ما قد يكون متصورا للعقل مفروضا عنده واما ان ذلك الفرض مطابق
للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع **قوله** ولا حكم على الشئ الا بعد تصوره فيه
بحث اشرنا اليه في بحث الوجود الذهني وبواقيه يكفي في التصور للحكم حصول المحكوم عليه اجمالا
بواسطة امر عارض له هو المرتسم والموجود في الذهن حقيقة فلا يلزم من الحكم على الماهية المجردة
وتصورها لاجل ذلك الحكم وجودها في الذهن كما يدل عليه سياق الكلام فتامل **قوله** وقيل
ان شرط تجردها ان قلت فيه بحث لان هذا القائل ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور
الى حصله في الاعيان وبالزمنية ما يلحق الامور العقلية بالاذهان فلا نسلم امتناع وجود
المجرد في الخارج حينئذ لان الكون الخارجي ايضا من العوارض الزمنية بهذا المعنى لانه زيادة
في التعقل وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضه بحسب نفس الامر وبالزمنية ما يجعلها
الذهن عند اخذها ولعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع و
جود المجرد عن اللواحق الخارجية في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض
الخارجية بهذا المعنى يمكن ان يقال اراد بالعوارض الخارجية ما لا يعرض الا للموجود الخارجي
سواء كان المعروض موجودا قبل عروض هذا العارض او حال عروضه فيخرج منه الكون الو
جود من العوارض الخارجية ويشعر انهم اعتبروا انه يعرض الحال العام بالموجود الخارجي ح
جعلوا الوجود من الاحوال كما تسمع تحقيقه **قوله** لا يرد ما حمله الزمن عند اخذها على ماذكر باللحظ
لا يقابل بالذات بين الخارجية والزمنية من العوارض كما لا يخفى **قوله** واحتج عليه بان الانسان
انما وحد اما اولا فلان هذا الاحتجاج على تقدير تمامه انما يدل على التجرد عن العوارض المفارقة
لا عن لوازم الماهية وبهذا الفرق لا يثبت المجرد الذي نحن بصدده واما ثانيا فلان الانسان
قابل للعدم كما هو قابل لسائر عوارضه المفارقة فيتوجب الدليل ح تجرده عن عارض الوجود ايضا
فيلزم الحكم بمقارنته له وقد نقل الط من كلام افلاطون ان مراده الحكم بوجود الكلي الطبيعي

وقد يقال في الفرق اعتبارات العقل ان الموجود في الصورة لا الاعيان فانه تصور بحسب اعتبار العقل بعضها لا الاعيان والبوز عليك الاعم [illegible] منه

لا

حاصل الجواب ان المجرد مع جميع العوارض يوجد في الذهن لان ما في الوجود في الذهن ما عرفت ولا يوجد في الخارج بحيث لا يوجد المجرد عن العوارض الخارجية فيتم الحصار [illegible] منه

أي سياق الكلام الفعل لا الجزم

قائل ما قيل على الشق الاول [illegible] والشق الثاني [illegible]

فيه في كلامه ان الماهية من حيث هي لا يلزمه ان يعرض له شيء وقوله في المدعي قابل للمعنى تكلف الا انه يحمل
في اطلاق الفرد على الماهية مع تعريفه لحقيقة هذا الاطلاق في كلامه بمعنى انها طبيعة واحدة وفي التجريد يعني
ان جميع الصور حتى ليس في نفس الماهية ولا اجزائها ولا يكون لها علة واردة على مدعاه بما يعرف ان يرد عليه ما
ورد على القائلين بوجود الطبائع قوله مثلا ادل انه هذا التام وهل يستبعد جدا فان ذات كل نوع
ليس فيه شيء منه ولا العرض له المعاملات وانما يتبدل بنوع تلاحق بافراده قوله كالاجناس العالية اذا لم
يجوز التركيب من امرين متباينين قوله بهما في العقل فقط لم يذكر له مثالا مثال البسيط الى جنس
الذي ذكره مثاله قوله فان صدق كل منهما على كل افراد الآخر فهما متساويان كما ان المعتبر في التساوي
صدق كل منهما على كل افراد الآخر كذلك المعتبر في العموم صدق احدهما على بعض افراد الآخر بدون العكس
فليس مفهوم الكلي اعم مطلقا من مفهوم الانسان لصدقه بدونه في الاخص بل اعم منه من وجه لا عينه
بصدقه فيما في الاصناف فالانسان فيه او مساوله لو ادعي انحصار ما صدق عليه الانسان في الاشخاص ولا
يعترض في السابق حمل الكلي على الانسان لانه حمل على مفهوم كما في القضايا الطبيعية وذلك حمل مفهوم
الكلي الحقيقي على مفهوم الجنس الحقيقي ما يشبه النوعين والسابق انما يعدي اذا صدق احدهما على ما صدق
عليه الآخر قوله اذا اعتبر ما هو مركبة منهما فان مثل الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة على ما هو المشهور
وحد الجسم ما هو منها بلا احتياج الى اعتبار معتبر ملتزم انه الماهية المركبة منها فقط كالبياض من السواد
وايضا قد يعرض ان المعدم للحيوان احدهما وانا ذكرا معا في تعريفه لعدم العلم بان ايهما متقدم له فثبت
الاحتياج الى الاعتبار على كل التقدير قوله نحو الجسم الابيض المتكلمون لا يقولون بالسطح وهي يقال
كون الجسم اعم مطلقا من الابيض وهو ظاهر الجسم مقوم له اي معين ومحصل لان الابيض ليس تحصله في
نوعه بل في شخص نوع كالجسم قوله بل يكون الامر بالعكس هو على قسمين قسم يكون العام فيه جاريا مجرى
الموصوف والخاص مجرى الصفة وقسم بالعكس فمثل المصنف للاول والثاني رجح لكن قوله وهو المقوم للحيوان
اي المعين والمحصل له لا الداخل في قوامه كما هو المشهور من معنى المقوم ومن هنا يقال فصل النوع
مقوم له وللجنس قوله من علله الاربع المراد من العلل الاربع الفاعل والغائية والمادة والصورة
لكن ليس المراد بالمادة ما هو الداخل في قوام المعلول حتى يرد الاعتراض على التمثيل بالعطوبة للسحق من ان
المثل بالوطء الحالي سببه المادة مشتبه بانه نفس معدودة في عدادها وقس عليه حال الصورة قوله
قلت معنى ذكر الشيء انه ليس مراده ان معنى الاضافة الشيء مطلقا هو الاخذ مقيسا اليه والا لم يصح في الاقسام
المذكورة مع عدم استقامته في بعض الامثلة بل مراده تعقل الامر مع الشيء الآخر مع الاضافة اليه والاخذ مع ذاته

لانه لم يوجد ... بالسطح يكون بينهما عموم وخصوص من وجه لا مطلقا

وهذا القسم

وهذا العموم يكفي في دفع الاستدراك لما لا يخفى في العبارة ادنى مسامحة **قوله** نحو العطا فانه هو نفس التجدد الواقع في مفهوم العطا بهو الاضافة الى الداخل الفاعل دونه يكفي لاستعمال الاضافة بدون تعقل دخل مادة كثير من الامثلة واعلم ان اجزاء العشرة ليس مثالا للشيء المعتبر مع غيره كما يتبادر من كلامه بل الآحاد المركبة منه ذلك الشيء وغيره فان المعتبر مع الاضافة الى الفاعل هو العاطي الخ بل نفس الاضافة وفي هذا الكلام وكان الجعل الامثلة ما يستفاد من قوله لا نفس المضاف اليه **قوله** نحو اجزاء العشرة وهي الوحدات المتوالية المجتمعة معنى انها لا تعتبر في العشرة اجزاء الصورية الا انه يكون تركبها من العلة والمعلول اذ ليس الصيغة على تقدير وجوده في العدد علة للشيء من الاجزاء انما هي جزء صوري للمجموع بل لانه لا يكون العشرة عشرة من بعد الاجزاء **قوله** كالجسم المركب من الهيولى والصورة فيه بحث لانه مركب من الشيء مع علته الصورية او من الشيء مع علته المادية فلا يكون المثال مطابقا اذ المراد لا لحقيقة فان قيل هو مدفوع لما عرفت من ان تركيب الشيء مع احد العلل ان يؤخذ هو من حيث عرض له اضافة الى علته وليس الامر هنا كذلك اذ ليس الجسم عبارة عن الهيولى التي فيها الصورة ولا الصورة التي فيها الهيولى بل عبارة عن مجموعهما معا فلذلك ينبغي ان يكون المراد من تركيب الشيء مع غير علته ومعلوله ان يوجد من حيث عرضت له اضافة اما ذلك التعبير وليس الامر كذلك في الانسان والقدرة ونحوهما **قوله** من الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة وقد سبق تفاسيرها في اواخر شرح ديباجة ملا يعقوب **قوله** فان النفس الناطقة يعلم من ان ... انه يكفي لان يجب بانه يكفي في التمايز الحسي كون البدن محسوسا دون النفس الباطنة وقريب منه ما يقال في الجواب بانه يكفي في التمايز حسا ان يحس احدهما مع عدم الآخر فالفرض ظ لان البدن بلا نفس قد يحس كما في الميت وامثال الهيولى والصورة فلا يحس احدهما بدون الآخر قطعا فان قلت ما ذكره الشارح انما يرد اذا حمل النفس على الجوهر المجرد واما اذا حمل على غيره فلا قلت انه بنى التمثيل على مذهب الفلاسفة فقد عرف حاله وانه بنى على مذهب المتكلمين فالنفس عندهم هو الهيكل المحسوس فلا تمايز بينها وبين البدن ايضا وقول النظام النفس اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد لا يفيد التمايز الحسي ايضا لان الورد مجموع الآ... ومحله **قوله** والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد انما قال تركيبا اعتباريا لان الروح يعني النفس الناطقة مجردة والبدن مادي فلا يحصل منهما مركب حقيقي وقد يقال لا يعقل ذلك كما يقال عن الاولة على المادية والصورة الجسمية ولواحقها المادية جسم موجود مشار اليه والتحقيق ان الموجب لاخذ النفس مع البدن حكم الوحدة وارتباط احدهما بالآخر من حيث يتعلق كل منهما عن الآخر فتأثير النفس عن البدن كالكيفيات النفسانية الحاصلة بسبب القوى الجسمانية غضبية كانت او شهوانية وتأثير البدن

فقه

بهذا البحث مذكور في قوله في التجديد باخذ ملكة العبادية

المعلول ان نشأ البدية

بالمعنى البرهني ذكره منه

امور لا اضافة في الدماغ هو نكذا ينبغي ان يكون المراد من تركيب الشيء مع غير علله ومعلوله ان الكلام ان السائل انه تخلى الشارح عن القيدين الاولين ولا يدخل الاخذ النقض مع الوجدان بقار ان المراد من الاخذ بالاضافة والاخذ معا في نظر الحكم فالجواب بهذا الضبط

وقد يحل الروح على الجسم البخاري كما سيأتي في موضعه وفي الانيه ... البخره

منه

قال مولانا ... قدس سره

عن النفس مثلا ان تقشعر الجلد وتعق الشعر عند استشعار حادث الدلك والعكرة جبروته قوله
غير مجعول اه فان قلت يجوز ان يعتبر ما هيته من العدميات بان يكون تلك العدميات افراد للماهية وعدم
مجعوليته بجعلها بلا اضافة الى الوجود لا يستلزم كون تلك الوجودات معتبرة في الماهية بالجزئية
قلت تلك العدميات اما ان تعتبر من حيث انها مضافة الى الوجود ام لا فان كان الكل لم يعده و
ان كان الاول مدخل الاضافة فقط كما اشار اليه في كلامه الشعر وان المضاف اليه خارج وهي
المراد بالمعنى الوجودي لا المضاف اليه قوله اذ الم لجعل الاضافة مطلق والا فلا امتناع في
ذكر التقسيم ثنائيا وجوديا بعضا قوله ويكون صدق السلب الى رجيه فيه بحث لان القضية
السالبة الان اه لما ذكره الكل ما هيته قضية ذهنية وانها لو صدقت لعدم الموضوع فقد صدقت
لعدمه في الزمن لا لعدمه في الخارج كما زعمه وبالجملة السائل المجعولية الماهية يقول ان كون الانسان انه
انسان في نفس الامر بجعل الجاعل لا لان كونه انسانا في الخارج بما ذكره الماتن المجعولية الماهوية
لان الانسان في الخارج عين الماهية والكلام فيه والنافي المجعولية يقول لو كان الانسان مجعولة
لم يكن الانسان انسانا في نفس الامر عند عدم الجعل فلا يصح الجواب بان صدق السلب لعدم
وجود الموضوع في الخارج فتامل قوله فهو ايضا ماهية في نفسه وفيه بحث لان الوجود والموضوعية
من المعقولات الثانية الممتنعة الوجود في الخارج والكلام في الممكنات الوجودية فيستفاد منها لا ينكر
فيما قدر بعدم مجعوليته ثم ان تعلق الجعل بالممتنع لا بالاتحاد وغير ممتنع فتامل قوله هذا ما تقتضيه عبارة
الكتاب عبارة الطائفة انما مراده الشارح ان الماهيات كلها مجعولة اذ لا نزاع في ان الواجب ليس مجعولا وبالنسبة
في الممكن فلو لم يكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية عن الماهية الممكنة لان وجودها وموصوفيته ماهيته و
المقدر ان الماهية ليست متعلقة للجعل فيتم التقريب ويناسب الجواب ايضا وفيه نظر اذ المقدر ح انا
ليس بعض الماهيات مجعولة لان نقيض الايجاب الكلي الذي ادعى هو السلب الجزئي وما ذكره انما يتم
لو كان المقدر السلب الكلي اللهم الا ان يبنى الكلام على ان البعض الماهيات اذا لم يكن مجعولة
كان الجميع كذلك اذ لا فرق بين ماهية وماهية بعد كونها ممكنة فتامل قوله هو الوجود الخاص او مطلق
يلزم ان يكون الماهية ايضا مجعولة لان حصول الوجود العام ضروري في ضمن الخاص والجواب ان المجعولية
هو الاحتياج ولا يلزم من احتياج الخاص احتياج العام وفيه بحث بان البحث في الماهية من حيث
هي هي لا انه الماهية الملحوظة كما يستفاد من التحديد قوله لا لوجود البسيط انا قلنا جعل هذا لزم امكان
المركب من ممتنعين فلك الامتناع انضمام لانه كالامكان يستدعي شيئين والوسط فالمكان الجميع غير امكان

از لا العدم في الخارج في نفس الانسان فقول الانسان في جوابه ويكون صدق السلب الى رجيه ـه

فلا يترتب بقوله والمقدر ان لا شيء من الماهيات المجعولة

في تقرير الجواب بحث لان الملحوظ او ان كان جزء من الشخص يكون المطلق جزءا منه ومجعولا ايضا

الوجود

الوجود والمحذور بحاله ولشيان تحقيق الكلام في آخر المقصد قوله لو صح ما ذكرتم المراد بما ذكرتم
هو المدعى لا الدليل ليكون الاعتراض معارضة والملازمة المذكورة في المتن تفصيل الملازمة
المذكورة في الشرح وفائدة ذكرها ظهور توجيه الاعتراض قوله او وجودها فيه نظر لان الوجود
المجعول يمكن ان يعتبر بالنسبة الى البسائط فما الفرق ويمكن ان يجاب بالتكلف فتامل قوله
لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه انما قلت لعله يقول مجعوليته هوية الانضمام مثلا قلت بعد
تسليم تحقق الهوية الانضمامية تلك الهوية ان كانت بسيطة لم يتعلق بها الجعل وان كانت مركبة
كان المجعول هوية الاجزاء الهوية الانضمامية وينقل الكلام اليها فيتسلسل بمعنى لا ينتهي الى حد يمكن تعلق الجعل به
قوله والاعتراض المذكور معارضة لا نقض اجمالي كما ذهب اليه السيد السند في الحواشي اذ لا يمكن اجراء
الدليل المذكور بعينه في المركبات كما نقل من الشارح وفيه تامل لان النقض الاجمالي على وجهين احدهما
جريان الدليل في موضع مع تخلف الحكم به والثاني استلزامه تمامه محذورا او النفي هنا هو الاول لا
الثاني فتامل قوله بل لمطلق الوجود اي لا مدخل لمطلق الوجود ويؤيده ما قيل اقتضاء الماهية
لشيء واتصافها به من غير نظر الى الوجود غير معقول فانه من المعلوم بالضرورة ان ما لا ثبوت
له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت كذا قيل معنى لازم الماهية انها متصفة به سواء وجدت بوجود
الوجودين او لا بل معناه انها اذا وجدت كانت متصفة به اذ ليس لاحد الوجودين مدخل في الاقتضاء
بل المقتضي الماهية باعتبار مطلق وجودها ومع هذا يجب ان ما في العلة لا يجب ان يكون له دخل في
العلية فان كان وجود العلة لا ينفك عنها ولا دخل له في العلية الا ترى ان الصورة المشخصة علة
لتشخص الهيولى مع كون الهيولى علة لتشخص الصورة في الاقتضاء مقدم بالذات على الاتصاف فلا
يلزم من عدم انفكاك الماهية المتصفة بلوازمها عن الوجود مدخليته في العلية والاقتضاء
اللهم الا ان يقال لو لم يكن للوجود دخل في الاقتضاء لصح الاتصاف مع قطع النظر عن الوجود
لان هذا الاتصاف مقتضى الذات فتامل قوله وقسم يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن الظاهر
ان الاقتضاء من لواحق الوجود الذهني ايضا قوله هو المسمى بالمعقولات الثانية ان قلت
الامكان من المعقولات الثانية مع انه لازم للماهية كما سيجيء قلت معناه انه لازم الماهية لموصوفه الذي
هو الامر الممكن لا باعتبار مطلق الوجود فان معنى الامكان هو قابلية الماهية للوجود والعدم من حيث
هي ولكن القابلية والحيثية لا يعرض الا حيث الوجود الذهني فان قلت امكان الوجود في الذهن ايضا
من المعقولات الثانية مع ان ثبوته للماهية ليس بحسب الوجود الذهني والا تسلسل الوجودات الذهنية وليست

وتمتاز بان الجعل البسيط والوجود في الانفكاك والارتباط والتركيب [illegible] منه

فان قلت انه [illegible] التجريد [illegible] الصاعد [illegible] المضاف اليه بالتعريف منه

وهذا هو الذي ... المحقق في حاشية المطالع في بحث اللزوم منه

فتامل فان الظاهر في هذا المقام [illegible] منه

ان الكون متصفا في نفس الامر لانه مقتضى الذات [illegible] ثبوت المثبت له منه

[illegible]

اعتباريه صرفه فح يلزم تلك تسوق الكلام بمبحث الوجود فليتذكر قوله بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل الظ
ان المجعولية هو الوصف المترتب على الاحتياج لكن لما كان الفرق باعتبار المبدا نقول على الفرق و بهذا لحيث
و بعنوان الطاكلين من تفصيل العوارض و تقسيمها اما اللة يدل على ان العوارض المذكورة ما يتعرض
باعتبار احد الوجودين مطلق او لخصوصية احدهما فجعل الاحتياج الى الفاعل من عوارض الوجود الى ذهني
ان عارضها باعتباره و بعض محل تامل و ان اراد ان الموصوف امر خارجي و لو كان الاتصاف يلزم
ان يكون تابع الوجود الى ذهني من منع العقل لامر الثالث اى المعقولات الثانية مع انه منها مما يلي
جوابه قوله ان المجعولية ليست نفس الماهية فقولهم الماهية غير مجعولة ينبغي ان يحمل على السلب لا
العدول لما هو ظ العبارة لان الماهية من حيث هي غير مجعولة ايضا على معنى ان اللامجعولية ليست
نفسها و لا داخلة فيها و ح الا بعد فيه ما كان ثبوتها نفيا انتفاؤها و ح تخصيص هذا البحث بالمجعولية انه على
هذا كان معلوما فى اول بحث الماهية فلا وجه لذكره ثانيا كما يعود ايهم قوله كان صورتها ملازمة
و اما قولهم ان الامكان لا يعرض البسيط فلو يدل بدوا به امكانه بالقياس الى الوجود لظهور بطلانه
اذ الكلام فى الممكن دون الواجب و الممتنع و ايضا لوصح نفى هذا الامكان عن البسيط لا ينبغى عنه الوجوب
و الامتناع ايضا لانهما نسبة كالامكان بل اراد و ابه حاجة فى حد ذاته كما فى المركب و قد يقال توجيهه
القول الثالث على ما ذكر فيه الفقد الذى كان قد مر عنه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم
ماهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية و لكن ان يقول الفقد
المهروب عنه هو القول بان نزاع الفرق الثلث يكون المجعولية من لوازم الماهية او احد الوجودين
الا ان يكون الملحوظ فى عنوان البحث هذا المعنى فلا يلزم كونها من لوازم الماهية المركب دون البسيط
فى قول الفرق الثالثة اذ لم يبق الفقد المهروب عنه فتامل قوله المركب اما ذوات اى حصص المركب
ما ذكر لكم بالبحث فيه قوله لكن يكون فيها بعضها شرطا آه لا يخفى ان مجرد الشرطية لا يكفى فى الوحدة
الحقيقية فاعتبر اللون المشروط بالضوء فيما اذا توقف الوحدة الحقيقية على ذلك لم لجواز الارتباط
بين الاجزاء بوجه اخر قوله سواء كانت اجناسا و فصولا او غيرها الا ان يكون بعض تلك الاجزاء
اجناسا و بعضها فصولا او غيرهما بان يكون ما به الاشتراك فصلا بعيدا او ما به الامتياز فصلا قريبا
مثلا فان المقصود مما ذكر حصول ما به الاشتراك و ما به الامتياز ليس الا قوله الى امر عنها بحيث
انحصر الذاتى بهذا المعنى ليشمل تمام الماهية اذ لو اريد به الجزء لكان التركيب ظاهرا فيما اول الامر بلا
احتياج الى ملاحظة الى ملاحظة ذاته و ايضا لم يستقم قوله لا بان يشترك فى ذاته قوله لجواز كونه تمام ماهيتها

والكلام

والكلام في مشاركة الماهية للغير فالعمدة أن الماهيات فلا يتصور كون الزيادة تمامها مقتضيها
إذ لا يتصور الغير به في التقسيم إلا أن يراد ما يعم الغير بحسب الاعتبار وأما الفرد إن والفرد مركب
لا محالة ولكن أن يمنع لزوم تركيب الفرد عند المتكلمين فإنهم قائلون بأن للواجب تشخصا مغاير
الماهية وأن ذلك التشخص ليس بداخل في هويته تعالى وإن سلم اللزوم قلنا لجواز أن يكون المراد
كون الماهية مركبة في ذاتها وحقيقتها فذات الأفراد وحقيقتها لا يدخل فيها العقليات قوله
يعني أن الفرد ليس بماهية والكلام في الماهية وجوابه أن الضمائر في أنها مشاركة لغيرها ونظائرها
للماهية بمعنى ما به الشيء هو هو وهي أعم من الكلي والجزئي قوله وكذلك الوجود مشاركة أيضا أي المراد
ما لم تشاركه في زيادة أي ركبه في الزيادة بالنسبة إلى الماهية التي يتكلم فيها والسوت بالنسبة
إلى الوجود زائدة وإن لم يكن كذلك بالنسبة إلى الماهيات الموجودة قوله لأن اللازم المذكور المستند
إلى الماهية أيضا يعود المستند إلى الماهية إلى أن هذا الدليل لا ينتهض على من جوز استناد اللزوم
إلى غير المتلازمين كأنه على نعم قوله فيلزم التركيب بل لم لا يجوز استناد الاختلاف إلى العقليات وجوابه
أن الكلام في لوازم الماهية فلا يجوز أن يستند إلى العقليات مع أنه يجوز أن يراد بالماهية ما يعم
الهوية ولا شك في لزوم تركيبها على التقدير المذكور عند العقلاء قوله من حاجة الأجزاء بعضها
إلى البعض هذا الحكم لا ينعكس فإن لكل حقيقة حاجة لبعض أجزائها إلى البعض وليس كل ما يحتاج فيه
أحد الجزئين إلى الآخر حقيقة واحدة وإلا فإن حاجة ... من حاجة العالم إلى الصانع مع أن
مجموعهما اعتباري وبهذا يندفع ما يقال إذا فرضنا أن حجرا واحدا اقتضى إلى جزء آخر
وهما مستقلان عن سائر الأجزاء وبعضها لو صح أن يحصل منهما ماهية لها وحدة حقيقية
لافتقار بعض الأجزاء إلى البعض فما ذكره ... ضعيف قول ... وهو ضعيف لأن مثل ...
الهيئة ... فتأمل نعم قد ينتقض الحكم المذكور بما جوزه من تركيب الماهية من أمرين متساويين
في الرتبة فتأمل   قالوا هذا الكلام دفع لما يقال من أنه ... الكلية بإمكان الجزئي
قوله وإن حمل المراد على المعنى الحقيقي أي لا يلزم من هذا الحمل ما يقتضيه سياق كلامه أي أنما
يكون لكل جوهر مع عوارضه ماهية حقيقية لوجود ما يوجد في المعجون ... ولعل هذا وجه التأمل
قوله والكلام في الماهية الحقيقية الواحدة فإن قلت كل ماهية لها وحدة ولو بحسب الهيئة الا
عتبارية يحتاج جزء الصورة أي تلك الهيئة إلى مادة الأجزاء ثم ما معنى لحصص ... حقيقة
بهذا الحكم قلت مراده هم احتياج معروض الهيئة فإن الهيئة ماهية في الحقيقة وإن لم يكن جزءا

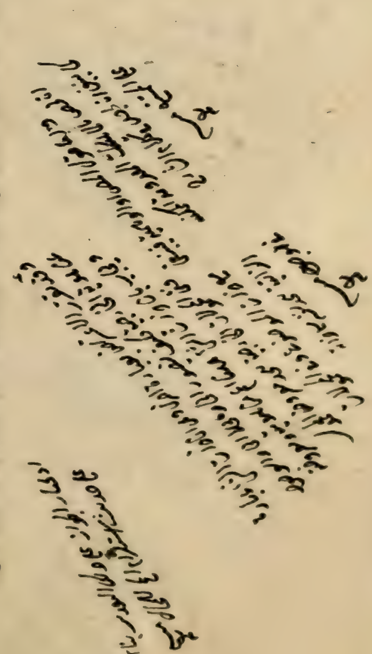
واجزاء المجموع من العناصر الممتزجة فمن حيث الامتزاج يشترط كل منها بالآخر فلا يبعد اعتبار الافراد
الحادثة في الحاجة ويمكن ان يقول المراد الحاجة بحسب نفس الامر وحاجة الهيئة الاجتماعية محضة
قوله اما من جانب واحد يمكن ان يقال في عدم استلزام الدور لكن الاظهر ان يقول بحيث
لا يستلزم الدور فيما لا احتياج من الجانبين قوله ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل
حقيقة واحدة كذلك قيل ان جعل هيئة جزءا لان يكون الحقيقة مهملة لان المركب معهما
من اعتباريه ومن غير ملاحظة فالوجه ان يجعل تمييزا او حالا وواحدة من الخبر حتى يكون الحقيقة كلية
لا مهملة قوله فاحدهما علة للآخر المراد من العلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة فيتناول الشرط
ولا يرد الاعتراض بانهم يتوقع قوله وليس الجنس علة للفصل كما يصرح به قوله او نقول ان
المراد من التردد التحير بين العبارتين بناء التزام النفي قوله ولا يجب استناده ما وان جاز
كما في الجزء الاخير من العلة التامة والعلة الفعلية التي هي علة تامة للعرض كالمبدأ الاول بالنسبة
الى العقل الاول كقوله ان المستلزم البتة وفي الوجوب الكل او ان المستلزم بلا واسطة
قوله والا لم يتعلق الجنس بدون فصل من الفصول يتعلق به وجه الداخل قال الاولى ان يقول
والا لم يتعلق الفصل بدون الجنس وكذا بناء على جواز التوارد على سبيل البدل وانما
قال الاولى لانه يمكن ان يقال والا لم يتعلق الى والا لم يتعلق فيما اذا حصل الجنس بفصل من الفصول
في الزمن بدون ذلك الفصل مع انه يمكن ان يتعلق عن الفصل وسنى الصورة الجنسية والاير
حديث التوارد لان جواز التوارد بمعنى ان كلا من العلتين بحيث لو وجدت ابتداء وجد المعلول
الشخصي به واما اذا وجد المعلول باحد العلتين فلا يجوز ان يوجد بالعلة الاخرى ح كما
سيجيء ومنا هو زيادة انما يكون من هذا الوجه الذي الممتنع فتدبر قوله لم يتصور حمل هذه الاشياء
بعضها على بعض هذا يدل على جواز حمل الشخص مع الماهية بالمواطاة ويدل عليه كلامه
في المقصد الحادي عشر ايضا فقال بعض الفضلاء وفيه بحث فقد مر منه ان جزئي الحقيقي
لا شيء وسنذكره في بحث العكس ان كل بعض جزئي حقيقي عند الفلاسفة فكيف يجوز حمله على شيء
فالصواب ان المراد بقوله لم يتصور حمل هذه الاشياء بالنسبة الى الشخص صحة اعتباره
وجانب الموضوع ليس الا هو والاطلاق في ذلك الاحسن الغير لا يكاد اهلت هذا الان ما
فليس المراد بالشخص الامر الموهوم بهذا ولا شك انه يحمل على الانسان ومن هذا الموهوم يعبر بالتعيين
كما يعبر احيانا من الناطق بمعدنه فتامل قوله ان شرطنا ان يعم اليها الصورة اخرى وتلك الاخرى

بالفعل

هو الفصل كما هو الظاهر او الجنس فظهر ان هذا عين الماخوذ بشرط شيء الذي سبق ذكره فانه اعم قوله
وكذا الفصل نقل عنه رحمه الله انه يمكن ان يفيد بتلك الاعتبارات الثلث الا انها بالنسبة الى الجنس اولى لانه بمنزلة المادة
قوله او بشرط صورة يظهر منه انه عين الماخوذ بشرط لا شيء الذي سبق ذكره قوله فلا يحمل بعض
بعضها على بعض فان الحيوان الذي لا يكون معه الناطق ان لا يدخل مسلوب عن الانسان فكيف يجوز
حمله عليه كذا في حواشي حكمة العين قوله ومعنى ان المشهور عدم جواز حمل الجزئي الحقيقي على الكلي
فليس هذا المذكور بصفة الحال والا لجاز حمله عليه بل هو بعض له لخاصته ولو اضافه كذا افاده
الاستاد المحقق قوله او الوهمية كما في الماهيات المركبة الفرضية قوله المتصادقة بعضها
على البعض ما ثبت المتصادق باعتبار الاتحاد الى المتكلم قوله وبعضها بدل منه قوله هو بسيط
ذاتا ووجودا فيدخل في الفرق بين الماهيات البسيطة من المفارقات كالواجب والماهيات المركبة
المادية من الانسان ونحوه ان مبدا الصور منحقق في الثانية بلا تمايز وبعده في الوجود
والجعل بخلاف الاولى فان من قال باتحاد الاجزاء بالمركب ذاتا ووجودا لم يرد به نفي المبادي
بالكلية بل المحقق في كلامهم ان الابهام الجنسي مبدأ الجنس كما ان الفصلية مبدأ الفصل لكن
لحصل المبدأ الاول بالفصل كما ان تعين الكل في سنحه بوجود الشخص فلم تكن لها وجودا
متعددة وذوات متمايزة بل انما صارت ذات الجنس محصلا بالفصل وهو نفس ذات
الشخص فغاية الامر ان ماهية مبهمة مسماة بالجنس تعينت وصارت بهذا التعين مسماة بالفصل
ثم تشخصت فصارت شخصا كما ان مادة الفضة مثلا اذا اخذت بوصف الفضية يكون
مبهمة بالقياس الى الصورة التي هي قابلة لها واذا اخذت مع صورة انية لم تحصل وزالت
ابهامها الكائنة في نفسها فاذا وجد منها شخص لحدث الفضة والانية والشخص منه ذاتا
ووجودا مع ان هناك فضية وخاتمية وشخصا واثارا مترتبة على الفضة كالتقوية والتفريح
للقلب وعلى الخاتم من التزين وعلى الشخص اللعوبة من الدراهم والشغل للخنصر مع انه قائم في
نفسه قوله لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه اجيب عنه بمنع لزوم الوجود الاستقلالي في الا
جزاء لجواز الاكتفاء فيه بوجود غير استقلالي لها وانت خبير بان لا وجود لها على هذا الفرض
لا استقلالا ولا تبعا اذ لم يتم بها وجود اصلا ولو جعل وجود الكل وجودا لها تبعا من
غير ان يقوم بها وجود اصلا لاذ ترتب الموجود من المعدوم وذلك قوله دون الامور
العدمية اه فيه تنبيه على ان الحصر في قوله انما يجري في الذاتيات اضافي ولو قال انما يصح حمل

المجيب مولانا فناري

الوجودات لكان اظهر واعترض عليه بان البحث المذكور في حمل العرضيات الوجودية ايضا كالبحث في زيد
لان الوصف متاخر الوجود عن الموصوف فلا يتحد معه فيه والجواب انه متاخر الوجود عن الموصوف في الذهن
ومتحد معه في الخارج هنا، فيه انه عارض للموضوع في الذهن لا في الخارج فلا يجدي في ذلك كما ان
تقدم مبدا الجزء المحمول المأخوذ من الاجزاء الخارجية في الخارج كذلك كذا في حواشي حكمة العين فان
قلت الشارح فسر الهوية في جواب شبهة الشارح في البعد بهما بذات صدق عليه الشيء فليكن
المراد به في التعريف بهذا المعنى فلا يرد حمل العدميات قلت اطلاق هوية الشيء على ذات يصدق عليه
ذلك الشيء اطلاق مجازي والشارح انما فسر الهوية بذلك في قول المص وحمل الموجود على السواد
للتغاير مفهوما والاتحاد هوية لضرورة ان مفهوم الموجود معقول ثاني لا هوية له فلا يلتفت
اليه في التفسير في مقام التعريف قوله اذ ليس المعدوم غير الاعمى هوية خارجية لان مبدا الا
الاشتقاق داخل في مفهوم المشتق وهو ههنا امر عدمي والمركب من الوجود والمعدوم لا و
جود له اصلا فلا يلتفت الى ما يقال مفهوم الاعمى من له العمى فهو جد من نفسه لكن يحصل له
هوية فان قلت الاعمى وان لم يكن له هوية خارجية محققة لم يعرفنا صدق التعريف على حمله على زيد
اذ يكفي الهوية المقدرة كما اشار اليه المص بقوله او الهوية فيصدق على زيد انهما متحدان هوية
على تقدير ان يتحقق للمحمول هوية قلت لما امتنع ان يكون لمفهوم العمى هوية خارجية جاز ان يدعى
انه على تقدير تحققها غير متحد بهوية زيد مع صحة حمله عليه لجواز استلزام المحال المحال الآخر قوله
ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قال الشارح في حواشي التجريد يرد عليه الامور المتغايرة
في المفهوم اذا تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به
البديهة وفيه بحث نظرا فان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدق
هي عليه اللهم الا ان يحمل كلامه على ان الحمل لو كان عبارة عن الاتحاد في الذات لجاز حمل بعض الامور
المتغايرة في الوجود على بعض اذ المحقق الاتحاد الذاتي ولو لحسب العرض ايضا كما ان الانسان لما كان
عبارة عن الحيوان الناطق فاذا تحقق الحيوان الناطق تحقق الانسان وان لم يتحقق فالمعلم العلم المحسة
الانفكاك عنه وفيه ما فيه او يقال ما ذكره في حواشي التجريد رد على من قال بتغاير الماهية والمعلول
والفصل وجودا او الاتحاد ذاتا انه في الذات التي تتركب من اجتماع المتغايرين قال في حواشي
المطالع لانه في صحة الحمل من الاتحاد في الوجود الذي هو مع التغاير في المفهوم والوجود الذهني
ومنهم من منع ذلك منعا جدليا والمتمنع في صحته بالاتحاد في الذات التي تركب من اجتماع الاجزاء المتغايرة



الوجود

الوجود الخارجي ولما لم يكن هذا مادفله صحة اصل التعريف بان الحمل الذات على المصدوق لم يرد منه هذا
الكتاب **قوله** بمعنى ان ما صدق عليه ارواحد منه مناقشة من وجهين الاول ان الصدق المعدى
بعلى ليس الا بمعنى الحمل فكيف يجوز صرفه في تفسير الحمل الا ان يحمل على التعريف اللفظي لكن ان الحمل بهذا
التفسير لا يتحقق في زيد قائم اذ ليس الموضوع ما صدق فان الماصدق للمفهومات لا للالفاظ و
مفهوم زيد نفس الذات المشخصة لا انه صادق عليه اللهم الا ان يؤول بالمسمى بزيد او يحمل على عموم
المجاز فان الماصدق المنسوب الى مجموع المحمول والموضوع يتناول بعموم المجاز ما يتعلق بكل منهما
وما يتعلق باحدهما والظاهر المقصود ان لا يكون ما صدق عليه احدهما مغايرا لما صدق عليه
الاخر لكن مقام التعريف يابى عن مثله **قوله** لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة هذا التحقيق انما هو
لبعض الافاضل كما صرح به في حواشي التجريد والمشهور ان الاجزاء المحمولة قد يكون ماخوذة من اجزاء خارجية
كالحيوان والناطق للانسان قال الشارح في حواشي حكمة العين الانسان يطلق على الهيكل المحسوس
الحي وعلى النفس وهو الانسان بالحقيقة ولهذا اشير اليه كل احد بقوله انا والاول مركب في الخارج من
المادة والصورة وفي الذهن من الجنس والفصل والثاني من الجنس والفصل لا غير في مواضع اخر منه
ان البدن مبدأ للحيوان والصورة مبدأ للناطق ان قلت فما تقول في ذلك الفاضل في مثال الحيوان
والناطق ليس شيء منهما جزء للانسان حقيقة وان اطلق عليهما الجزء فباعتبار انه مبدأ لما هو جزء منها
الانسان بمعنى الهيكل المذكور بخلاف الضاحك مثلا كما صرح في حواشي حكمة العين و ذلك لانه اذا
حصلت مثل ما نقول بان الاجزاء موجودة متمايزة في الخارج موجودة متمايزة بحسب نفس
الامر لم يرد عليه شيء مما ذكر اذ الصور العقلية لو اوجدت في الخارج صارت بعينها تلك الاعيان
الخارجية وتلك لو اوجدت في الذهن صارت صورا عقلية فمعنى كون المركب العقلي مركبا خارجيا صار هذا
اجزاء خارجية ان يكون للاجزاء العقلية وجودات متمايزة في الخارج ومعنى كون المركب الخارجي
مركبا عقليا ذا اجزاء عقلية ان للاجزاء الخارجية وجودات متمايزة عقلا فيختار ان الاجزاء المحمولة
بعينها هي الخارجية بلا تساهل وشمول وانما التغاير بعارض الوجودين وانت خبير بان الكلام في تركيب
المركب الخارجي من الاجزاء المحمولة وان الصورة العقلية على هذا التصوير لا تحمل على الكل **قوله** فيلزم
ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان اي ماهيتان مختلفتان كما ظهر من تعريفه فلا يرد
تجويز مطابقة كل من الجنس والفصل والنوع لزيد مثلا وقد يقال نعم يلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان
مختلفتان لكن احديهما حقيقة خارجية والاخرى ذهنية ولا امتناع فيه وانت خبير بانه يلزم

وقد صرح قال ان الشارح يحمل هذا التوجيه في قول صاحب المفتاح في تعريف الشبه على ترتيب القاعدة على العلم الذي هو بعده تعريفه مستعملا على تعليلها معنيه تم

دجة

قال الشارح في تلك الحواشي الفرق بين الذاتيات والعرضيات المحمولة بحصول مبدأ المحمول في الموضوع في الاول وخروجه في الثانية انما هو اذا كان الاجزاء العقلية ماخوذة من مبادئ خارجية والا فالفرق ان مبدأ المحمول الذاتي خارج مبدأ المحمول الوصفي خارج منه تم

تلك

لب

قائلة فناری مرة

من النفوس المذكور ان يكون لشئ واحد حقيقتان ذهنيتان لان مجموع الاجزاء التي هي تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فما هو تمام به الشيء الذي يقال الاجزاء التي هي جزئها لا تحصل في العقل بل لو حصلت فانما يحصل في الالات الجسمانية كالخيال مثلا فغايته ما يلزم ان يكون للشئ الواحد حقيقة عقلية وحقيقة خيالية ولا بد لامتناعه من دليل فتأمل نوره وكيف لا يبطل فعل لم لا يجوز ان يكون المراد بالمشترك الامر المنتزع لا المشترك الاصطلاحي المشتمل على التشبيه نوره والا لكان كل منهما علة للاخر فيقال لم لا يجوز ان يكون جزئيات كل منهما علة لحصة الاخر بلا استحالة واجيب بان التقريب المذكور ثابت على ما فهموا من علية الفصل للطبيعة فان الدليل المذكور على تقدير تمامه ربما يدل على هذا الاخير الى قولهم لو كان الجنس علة للفصل المستلزمة والحصر في نوع وهو بسيط فتعين الفصل فانه مبني على ان المستلزم هو الطبيعة الجنسية لا الحصة فانه مستلزمة ومحصورة وحدها في حصة السمع زيد نوره فانه ليس مشتركا بل مختلف هذا على سبيل المنع اذ لا نسلم الاشتراك فان الاصل لما كان مانعا بالدليل على زعم المستدل وكان الايراد بعضا عليه كفى في الجواب منع الاشتراك بلا حاجة الى الاستدلال باختلاف الاثار نوره. بل هو انه متى انا حصلنا اذا سلم الاشتراك في هذا العارض لمن هو الكل فربما يكون اثر الفصل القريب فلا بد ان يعد لشئ لا يوجد في الكل فتأمل نوره ولما اشتبه تعدد كل من الحس والحركة آه فمن يتقدم الاحساس على الحركة الارادية لانه ادراك وهي متفرعة عليه ورد بان الموقوف عليه هو الادراك مطلقا لا الاحساس وايضا الانسان انما يتحرك الى شئ لعدم كونه فيتحقق الحركة متقدم على الادراك فلم يظهر تقدم احدهما على الاخر على الاطلاق فوضع الكل موضع الفصل واعلم انه لا بد من تقييد الحركة الارادية الحيوانية بكونها لا على نهج واحد ليتحقق كونها اثر الفصل القريب والا فمطلق الحركة الارادية موجودة في الفلك لكون حركة كل من الافلاك على نهج واحد لبساطتها عندهم نوره لم يكن لها فصل بهذا المعنى لانتفاء النامية بالقياس اليها كلها واحدها وبجزئيه بالقياس الى المجموع وفيه نظر اذ يلزم على هذا ان لا يندرج الكل في الاقسام الخمس فرد وذاته كلا واحد متى دخل الامر من المنافي وبين لبس شيئا منهما نوره لم يمتنع تعدده في ماهية لسكل ماهية آه فيه بحث لان الظاهر امتناع هذا ايضا بعد رجوعها على العلة من وجه لتخلف المعلول عن العلة المستلزمة وما ذكر في قوله على المطالع من ان بطلانه انما يظهر اذا كان هناك جنس او حصة لا يكون الفصل علة وفيما نحن فيه لم يوجد شئ منهما محل تأمل لان معنى التخلف وجود العلة بلا معلول لا وجودهما معا من غير ان يكون العلة له الا يرى ان الشيء المفهوم من قولنا النار علة موجبة للحرارة انه لو وجد النار والحرارة كانت الاولى علة الثانية

فائدة الرازي في شرح المطالع منه

[illegible]

على تقدير ان يكون الفصل علة لطبيعة الجنس كما هو المفهوم من دليلهم منه

على تقدير ان يكون علة لحصته كما فهم البعض من كلام الشيخ منه

فلو وجدت النار بلا حرارة من يلزم من التخلف الممتنع شيء كيف ولو كان مدعي التخلف ما ذكر لم يستقم
تعليل الفرع الثالث والرابع الا بتكلف فليتأمل قوله اذ لو كان الفصل القريب مشتركا حصل الكثرة
فيه بوجه من الوجوه لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته واعتباراته قوله والاولى ان يقال انما قال الاولى لانه يمكن
ان يكون مراد المص بالبسيط الاضافي اي الامر الواحد فيكون معنى كلامه ان الامر الواحد الموثر لا يكون
لو اثران متخالفان بماهيتين والا يلزم تخلف المعلول عن علته المؤثرة المستلزمة للمعلول وانه محال وان
نعلم صبرا ان حمل عبارة المتن على هذا التكلف بارد ولهذا قال انه اولى قوله لا توجد في الآخر محسة
للحساسة بالنظر الى نوعين آخرين يشترك كل منهما مع واحد منهما من النوعين الاولين في جنسه
بدون ان يوجد معه فصله والا لم يجز ان يوجد جنس كل من النوعين المفروضين في الآخر لانه لو وجدا
لكانا نوعا واحدا ولم يكن بينهما امتياز وفيه بحث اذ عدم الامتياز على تقدير جزئية كل من الجنسين
في النوعين الآخرين واما على تقدير وجود كل من الجنسين في النوع الآخر مطلقا فلا نجوز ان يكون الجنسان
متساويين والامتياز بين النوعين ان يكون كل من الجنسين في احدهما ذاتيا وفي الآخر عرضيا ويمكن
ان يقال اذا وجد فصل هذا النوع وجنس النوع الآخر في هو المفروض فاما اعتبر ذات الجنس
والفصل لم يتميز احد النوعين عن الآخر بشيء منهما وان اعتبر الجنس مع صفة انه ذاتي في هذا النوع يتميز
بتلك الحيثية عن النوع الآخر ضرورة عروضه له لكن من الظاهر ان هذه الحيثية خارجة عن الماهية فالذاتي
الماخوذ معها لم يكن ذاتيا بل خارجا منها فتأمل قوله مشتركا في الدليل يعم تخلف المعلول عن
علته قوله فصلا خارجا ما لغاية المعجم قوله كانا فصلا واحدا لا متعددا لان الفصل القريب هو
الذي يكفي في تحصيل الجنس وزوال ابهامه وجعله نوعا مخصوصا كما يشهد به تتبع كلامهم والكافي فيما
ذكر في هذا الغرض مجموع الامرين لا كل واحد منهما فلا عبرة لما قال بحار ان الجنس يتحصل بهما
معا ولا يلزم كون المجموع فصلا واحدا اذ لم يوجد في مفهوم الفصل القريب ان يتحصل به الجنس
بانفراده قوله بين الفصل والجنس عموم من وجه قد مر ما فيه سؤالا وجوابا قوله فصار في مرتبة
واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للآخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه وهو ظ او عموم مطلق
ويلزم ان يكون الاعم عرضا للنوع الذي يكون الاخص جنسا له لما مر بالقياس اليه والا لم يكن الا
خص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون كل منهما عرضا للآخر ذاتيا
له والا لم يكن احدهما او كلاهما تمام الذاتي المشترك قوله والا كان النوع متحققا بدون الجنس
الآخر اعترض عليه بانه ان اراد بالتحصيل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس لم يلزم من تحصيله بالفصل

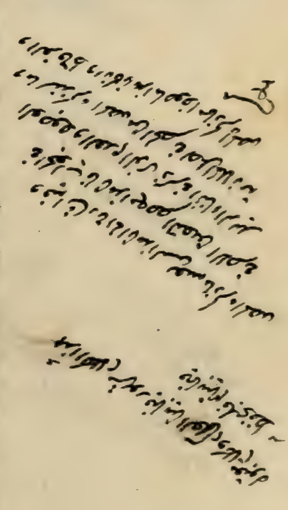
فاذا لم يعد للامر الواحد كثرة ان يكون الا بغير التخلف وهو ان يمتنع الانفكاك بالفعل وليس كذلك

وهو جواز ان يكون الجنسان متساويين والامتياز بين النوعين المفروضين ان يكون احد الجنسين في احدهما ذاتيا والآخر عرضيا منه

وصح تحقق النوع بدون الجنس الآخر لجواز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف تحقق النوع
في اجزائه الثلاثة وان اراد ما يتحصل تحقق حقيقة النوع فلا نم توقف كل منهما في الآخر
بل الماهية المركبة من الاجزاء الثلثة موقوفة عليها فلا دور ولو صح ما ذكرتم لم يلتئم ماهية من
ثلثة اجزاء اذ بانضمام الآخر لا يتحصل المجموع بدون الثالث وبالعكس بل نقول الفصل لا يتحصل
بدون الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الآخر في تحصله وقد توهم
قولنا والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر بان الجنس اذا حصل صار نوعا من حيث انه متحصل
لما حصله نوعا محصلا قطعا فان ماهية النوع هو الجنس المتحصل لا حقيقة له وراء كما اشير اليه في اوائل بل
هذا المقصد وليس كما هو خارج عن المتحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضنا
مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الآخر خارجا عنها ولا يكون جنسا لها والتقدير خلافه
وهذا التوجيه يندفع الاعتراض المذكور لكن يتجه ان ذلك التقدير انما يتم اذا كان الجنسان متباينين
وبين اما اذا كان احدهما اخص من الآخر كأن يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان
ذات الآخر مع الفصل محصلا فلا يلزم دور فان قلت ربما في حواشي التجريد فالاولى ان يعترض على
ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة لكان لها فصل محصل فيتحصل كل منهما نوعا
على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون الماهية نوعا واحدا او ماهية واحدة هو
قيل وعلى هذا التقدير الاولى مستقيم وهو انا لا نم انه يتحصل بكل منهما نوعا على حدة وانما يلزم
ذلك لو لم يكن كلاهما متقوما بالنوع واحد على ما هو المفروض ولا يخفى عليك انه قد عرفت بعدما تحقق
ان ماهية النوع هو الجنس المتحصل وان الكلام تحصل كل من الجنس بالفصل على زوال ابهامه مطلقا
نعم فيلزم الدور قيل لم لا يجوز ان يكون مقومات في كل منهما ابهام من وجه ويزول بانضمامهما
ابهام كليهما ويكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الآخر معه لا سابقا عليه ومثل ذلك يسمى دورا معية
وهو غير باطل على ما قيل في الحيوان والناطق وانت خبير بان هذا انما يتم تصوره اذا كان بين ذينك المفهوم
مثلا عموم من وجه وفي جوازه في الماهيات الحقيقية كلام كما انت رأيته فيما سبق الآن تو ـه وهو غير ها
هذا الازم لسبيل الوصل والسبيل فلذلك عنه كما لا يخفى تو ـه الوجود الحادث موجود فان قلت اذا
كان النفس المخصوص موجودا خارجا لم يستقم عدها من مطلق النفس من المعقولات الثانية
لوجود ما يطابقه في الخارج قلت قد اشرنا الى جوابه في تحقيق ان الوجود من المعقولات الثانية
فليتذكر قوله تو ـه والجواب ان المراد بالمعنى الشخص اتصافه بحيث لا ان مفهومه وان لم يكن

مفهوم الانسان وصح لكن لم لا يجوز ان يكون هو الانسان بالعوارض الشخصية التي لا يصدق
على غيره دون المجموع ولو سلم انه المجموع فالتشخص جزء عقلي كما يدل عليه قوله واعلم
اه لا خارجي والجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك
الشيء الذي جعل التشخص عبارة عنه مع مفهوم الانسان هو ما يخصه من الكم والكيف
والاين ونحو ذلك مما علم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات
وهم لا يسمونه التشخص بل ما به التشخص اللهم الا ان يقال الشيء ما دام لا يتحقق
في نفسه يمتنع ان يعرض ما يخصه من الكم والكيف ونحو ذلك لان عروض هذه العوارض
يقتضي تعين المعروض في الخارج فعلم ان هناك شيئا آخر لا يليق ان يجعل من ما يخصه
من العوارض المذكورة فيسمى ان ذلك الشيء هو التعين وهو ما فيه قوله واعلم ان نسبة
الماهية الى المشخصات قد ذكرنا ان الاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم ليس صحيح
الحمل والا لزم حمل الجزئي الحقيقي على الكلي وان التشخص جزئي حقيقي فلا ينبغي ان يستدل
بما ذكره الشارح المحقق من ان التشخص محمول بالمواطاة على الماهية وقد بينا
ان لا فساد فيه وان توهم نظرا الى الظاهر قوله وهما متحدان في الخارج ذاتا اعترض عليه
بانه اذا كان التشخص متحدا مع الماهية كان تشخص زيد متحدا مع تشخص عمرو لاتحادهما
في الماهية وانه باطل وجوابه ما ذكره الشارح في حواشي المطول حيث قال الاتحاد في الوجود
الخارجي لا يستلزم الاتحاد في المفهوم ولا يلزم فيهما جاز ان يتحد احدهما بالآخر وثالث ورابع
فيكون مع كل واحد من الثلثة حصة ... فيتوهم لزوم انحصار كل ماهية في
شخص واحد منها على توهم ان الماهية لما كانت متحدة مع المشخص ذاتا وكان تميز الاشخاص
بذواتها لكون المقتضي للتعين هو الماهية نعم يرد ان يقال عدم الامتياز بين الماهية و
المشخص في الخارج لا يستلزم ان يكون هوية الماهية عين هوية المشخصات لجواز ان يكون
صدقه بان لا يكون للمشخصات هوية خارجية لكونها من المعقولات الثانية على قياس ما
حققه الشارح في بحث الوجود حيث قال فيه بحث الخ وقد عرفت انه لو وجود التشخص
لا يتم قوله كان متعينا في حد ذاته تعينا بالهيولى فانه اذا قطع النظر عن الصورة
الحالة فيها لا يكون متعينا عندهم ولكن ان يقول مراده ان كل موجود اذا لوحظ اتصافه بالو
جود كان متعينا والهيولى انما يوجد مع مقارنة الصورة والحق ان الجمع بين القول بالاتحاد

هيولى العناصر شخصا وامتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج واشتراكه بين كثيرين محل
تامل سيما اذا كان الشخص عبارة عن الماهية المقيدة بالتشخص كالحيوان بالنسبة الى الصورة
الآن يؤول كلامه في الهيولى كما سنذكره في المقصد الثاني عشر قوله لان العدم المطلق لا تميز
فيه ايضا لو كان التعين عدما مطلقا لكان التعين معدوما مطلقا لان المتصف بالعدم
المطلق معدوم مطلق مع ظهور بطلانه قوله فيكون هو وجوديا فيه منع لسند قضية الامتناع
واللاامتناع قوله واما ان يكون عدما للتعين الآخر ان اريد بالتعين واللاتعين مفهوماهما
فلا حصر لجواز ان يكون التعين عدما لمفهوم آخر وان ما صدق هو عليه فلا نم ان ما يصدق عليه
اللاتعين فهو عدمي فيكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على سلوب التعين من
الحقائق قوله فهذا عدم العدم فهو وجودي فيه ان مفهوم العدم غير الوجود وكذا ما صدق
عليه وايضا اذا كان المراد بالوجود والعدم في قوله ان كان عدميا وان كان وجوديا
مفهوم العدم والوجود فلا حصر ويستورد النقض على اصل الملازمة ايضا وان كان المراد
ما صدق عليه نفس الوجود والعدم فكذلك ان كان ما صدق عليه الوجود والعدم بالاشتقاق ق
فنختار ان ذلك التعين معدوم ولا يلزم ان يكون هذا التعين وجوديا لان عدم المعدوم
ليس وجوديا ولا موجودا قوله والتعين الآخر مثله ان اراد بالمثلية المشاركة في النفسية
فلا يتوهم من وجودية احد المثلين بهذا المعنى وجودية الآخر وان اراد الاتحاد في الماهية
فلا نم الملازمة لم لا يجوز ان يكون التعينات متخالفة في الماهية مشاركة في العارض هو مفهوم
التعين وعلى تقدير تسليمها لا يلزم من وجود احد المثلين وجود جميعها فان زيدا وعمرا مثلان
مع جواز اتصاف احدهما بالوجود والآخر بالعدم قوله او تسلسل ما يحمل عليه مواطاة هو الا
والافراد ذلك ممنوع قوله لكان الوجودي وجوديا فيه ذلك لجواز ان يتصف المتقابلان بشيء
واحد كالامتناع واللاامتناع المتصفين بالعدم وجوابه ليس المراد بقوله فلو كان العدمي عدميا انه لو
كان متصفا بالعدم بل انه لو كان نفس العدم او مستلزما لما يحمل عليه مواطاة تمنع الملازمة على هذا [illegible]
فتامل قوله بل المراد بالوجودي فسره بعض بما يقابله الذي هو المفهوم بالسلب اصالة اعني العدمي
والمراد ان الوجودي من الصفات ما ذكر بتعريفه بقوله موجود والتحقيق هنا ان الكلام في وجودية
التعين الذي هو من الامور الغير المستقلة قوله يمتنع ان يعرض له الوجود عند عدمه لكونه قبل
عن القيام بموجود لخرج منه الوجود له لا انه يصح واجيب بانه ليس المراد بالصحة الامكان الخاص بل مقابل الا



الامتناع قوله وبالجملة فلو كان العدمي هذا ما قصده ومنع الملازمة التي في قول لو كان عدميا كان عدما قوله ولا صح وايضا اللازم ح ان يثبت ان الشخص موجود والمطلوب انه موجود كما لا يخفى قوله ولا قائل به وعلى تقدير القول به لا يثبت المطلوب فان وجودية الشخص بهذا المعنى ليست عدمية في هذا المقام قوله وهو المناسب للمقام لشموله الكل ولظهور الانحصار وكونه اظهر دلالة على المط الذي هو كون الشخص موجودا في الخارج وقد يطلق الوجودي على ما ليس السلب داخلا في مفهومه والعدمي على ما يقابله وهذا المعنى ايضا مناسب للمقام لان المدعى كون الشخص موجودا في الخارج لا ان السلب ليس داخلا في مفهومه لشموله الكل ولما اشرنا اليه ان من ان المدعى وجودية الشخص بهذا المعنى لا بالمعنى الذي ذكره المص ولا يخفى ان السلب داخلا في مفهومه وان اطلق الوجودي على هذا المعنى والعدمي على مقابله ايضا وذكر اي امتياز الحصة عن الحصة انما يكون بالفصل فساق الكلام على الخصوص للخوف ولعله اراد تمايز الحصة بحسب العقل لان الوجود الخارجي اذ لا تمايز بين الحصة والفصل بحسبه عندهم ولو احكم فيما سبق بان تمايز الاشخاص في الوجود الخارجي هو ما هو لا بتشخصاتها اللهم الا ان يقال امتياز حصص الماهيات في الخارج بالفصل الى ما يعني بهوياتها الخارجية لما ان امتياز افراد الفصل ايضا هو بانها الا ان يطلب بالماهيات مركبة في العقل وان كانت بسيطة في الخارج وبهويات الفصل لتحلل عقلا وصار حاصله قوله الانقسام مع الامتياز في ما لا يخفى ان الدليل مبني على كون الفصل مشتملا على الماهية في الخارج وهو الظ على تقدير وجوده فيه وهذا الجواب لا يتم على ذلك التقدير لان الظ انه يستدعي تحصيلها قبله قوله يشير الى انه لم يتعرض للدور لعدم احتماله هاهنا لانه يلزم على كون الموجودين متعينين بتعين واحد وهو محال والا لم يتمايزا قطعا على ان التسلسل يراد به عدم تناهي السلسلة واما في مواد متناهية وهو الدور او غير متناهية وهو التسلسل المتعارف قوله منقوض عندهم بالواجب فانهم قالوا لو كان للواجب تعالى ماهية كلية لزم احد الامرين اما امتناع الواجب لذاته او امكان الممتنع لذاته لانه لو كان للواجب ماهية كلية ووجد منها جزئي واحد وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما لنفس تلك الماهية او لغيرها فان كان لنفس تلك الماهية امتنع ان يوجد منها الجزئي الموجود ايضا فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو الامر الاول وان كان امتناعها لغير تلك الماهية يكون بالنظر الى نفس تلك الجزئيات الممتنعة لذاتها بالانواع ممكنة وهو الامر الثاني والجواب ان امتناعها لخصوصها على مع انه ملحوظ بهذا المعنى الحاصل في الواجب لا يمكن احتماعه مع تلك الماهية لانتفائها بنفسها لخصوصها اقتضاؤها بها كما سبق

المتعينات صح

سيأتي صح

تبسط صح

قيل صح

قوله فقد علمت ان نفس الملوية اذ لو تحقق الانقسام الى ربح لتحقق الكل في الى ربح والمحققون لا يقولون به
وذكر لان الماهيات الكلية معروض التعين في الى ربح هذا التقدير ومقدمة بالوجود على انقسام التعين لو بانوا
كما يدل عليه قولهم سوق شئ الشئ في الى ربح فرع ثبوت المثبت له بعض انه محال عروض التعين وان لم يكن في الى ربح
الا ان عروض ما بالتعين اعني الاعراض المكتنفة مثل الكم والكيف وغيرهما فيه ولا يمكن الا عروضها لها هيته
اذ التشخص انما يتحقق معها لا قبلها فيلزم تحقق الكل الطبيعي في الى ربح اللهم الا ان يقال عروض التعين
ما به التعين للمتعين بهذا التعين لا للماهية الكلية بعد العروض ما الوجود دائما لا يتصف بعدم تعينه اصلا
حتى يتأتى كون هذه العوارض بانه التعين فلا محذور فيه تامل قوله فاذن النزاع لفظي فان الحكماء
هؤلاء صح ما غير نراض الخصمين كما تقل من الى ربح لان المتكلمين لا يقولون بوجودية التعين على انه عين الماهية
كما يدل عليه التحرير المذكور وقد الحق ان النزاع في وجود التعين فرع النزاع في الوجود الذهني اذ
ليس في الى ربح امر متميز عن الماهية بعض الماهية الى ربح بل في الى ربح انما هو الشخص والعقل بفصله الماهية
الاشتراكي وهو الكل الطبيعي وانى له الامتياز وهو التشخص فان ثبت الوجود الذهني كان له ثبوت الا
فلا وانت خبير بان الكلام في وجود التعين في الى ربح فلا يكون فرع الوجود الذهني فليتامل قوله قال الحكماء
ان فيه بحث لانه ان اراد ان يكون الماهية علة للتعين فيما انحصر نوعه في شخصه لكونها علة موجودة لها في الى ربح فهو
مسلم لا ثم ومان الوجود في الى ربح عندهم كما صرح به الان فلا يعقل تصور كون الماهية موجودة لتعين سرها
وان اراد وابه العلة باعتبار الوجود الذهني فلا وجه له ايضا لامتناع اقتضاء الماهية الذهنية تشخصها الى ربح
والا لزم ان يوجد التعين الى ربح في الذهن ولا يمكن تعدد افراده كما للماهية في الذهن ايضا فان قلت
هذا جار في وجود الكون على راى المتكلمين وقد التزم ان يحصلوا باتباع الفعل بالكنه اللهم الا ان هذا التحصيل
انما هو لبعض الى بلس بهذا الامتناع والحق على ما نقل عنه ربح ان هذا الكلام من الفلاسفة مشعر بان التعين
يمتاز عن الماهية في الى ربح لكن في العلة على نحو الامتياز ايضا كما قد فان العلة مشروطة بالوجود
والتشخص عندهم والشرط من تتمة العلة باعتبار تأثيرها فلا يكون معلولا لها اللهم الا ان يمنع مشروطية العلية
بالتشخص وان شرطت بالوجود غاية ما يلزم استلزام الوجود للتشخص واما توقفه عليه فلا فتح لا يلزم المحذور
عليه وفيه نظر لان الشئ ما لم يتشخص لم يصدر عليه التشخص معين وتمثيله بطلان ان ربح في موضع الجوهر كون
الصورة المطلقة علة للهيولى ومع هذا فلا بد من القول بوجود الكلي الطبيعي في الى ربح والا في الايجاد
لا يكون علة لوجود شئ اخر على ما زعم الحكماء من وجودية التعين قوله احدهما ما لا اقتضاء الماهية
ان الماهية لو وجدت لم ينفك عنها لحنانها هذا التعين لا ماني اختيار جهاته في الوجود الى ربح الى فاعلها حتى

كان ذلك غير ما يكون نوعه منحصرا في الشخص
من الكلي اذ التعين بنفسه يكون
مستغنيا عن الفاعل
كما لا يخفى ان الماهية
لو وجدت

بيانه

ينافي الامكان والى حصل ان الماهية بشرط الوجود الخارجي يعرض التعين ولما وجودها فمن الفاعل بعد لحث

اخر وهو ان العلة للتعين فما ادعى لزوم انحصار النوع في الشخص اذا كان الماهية بشرط الوجود الخارجي

فلم لا يجوز ان يكون كل ماهية مقتضية باعتبار وجوداتها الخاصة تعينا متعددة في الوجود ملحوظا باعتبار

~~العلل او الاستعدادات اللهم الا ان يقال لا تعدد يمكن في نفس الامر واما التعددات فانما تعاقب~~

~~على المادة من الاحتياج الى الهيولى في افادة التعينات الا انه باعتبار الوجود كم متعدد~~ قوله

فرع تعينها آه اى موقوف على قيام عرض ذاتها ولا يكفي المفارقة الزمانية في دفع الدور ما وقع في باب ما

حلول شيء في الماهية وان توقف على تشخصها لكن تشخصها لا يتوقف على حلول ما حل فيه في مرتبة بل على ذاتها

وهو تعينه وبه يجوز بهم بجعل الذات المبهمة علة للتشخص وتشخص الحال ان كان من المحل فلذلك قيل

كون تشخص الحال من المحل مبني على عدم جواز كونه مما حل فيه للزوم الدور وهو اول المسألة اللهم

الا ان يقال لو لم يتوقف تشخص المحل على حلول الحال بل على ذاته يلزم منه تجويز استناده الى المنفصل وفيه

تامل قوله والنفوس لان نيه انما تعددت آه لتعدد النفوس بالانسانية شعر بان النفوس الفلكية

مختلفة بالنوع مع تعلقها بالمواد الفلكية بعلوح التدبير والتصرف والحق ان منع النفوس من حيث تعلقها

بالمواد لحمل الاتحاد النوعي كالنفوس الانسانية وتعدد المواد الفلكية ذاتا لا يقدح فيه لجواز

ان يتعلق بكل منها فرد من ماهية نوعية بعينه كما يتعلق بكل منها فرد من نوع الصورة الجسمية

ويحتمل الاختلاف لان التعلق بالمواد مجرد الاختلاف الشخصي للماهية النوعية لا مساوق للاختلاف

النوعي قوله بخلاف العقول فانه علت العقول ايضا متعلقة بالمادة وان كان تعلق التأثير وما

الفرق موثر بين المتعلقين قلت تعلق التأثير يستدعي تقدم المؤثر بالوجود والتشخص ولو ذاتا فلا يمكن

كونه مستفادا له من المتأثر المتأخر واما تعلق التدبير فلا يستدعي تقدم تشخص المدبر على ذات المدبر فيه

وان استدعى تقدمه على التدبير فلا محذور فيه قوله الا ان يكون تعينه معللا بماهيته وانحصاره في شخص واحد

اشارة الى ان مرادهم عدم القول بالمجموع كما هو المتبادر من عبارته لكن بعدم القول به باعتبار عدم

القول بجزئه الاول كما يدل عليه قوله بل تعينه عندهم لصورته فلا ينافي ما اشتهر منهم من القول بكون

هيولى العناصر شخصا وقد يقال مرادهم بان هيولى العناصر شخصا انه شخص واحد لا انفعال

في ذاته وان يكون قابلا لها بسببه تصير اشخاصا متعددة ورسما يعبر عن مرادهم بالاتحاد والاتحاد

النوعي وزيادة في التشخص تصرف من القائل بما يقتضي فهمه بدل عليه تصريحهم بتعدده في كل شخص منها يسلك

الحرب والتعدد من الفلكي كما قرر آنفا قوله بل تعينه عندهم بصورته فيه بحث لانه بدني الى الف

للمشهور وسيانه ايضا في موقف الجوهر وبيان الهيولى محتاجة الى الصورة في بقائها والصورة
محتاجة اليها في تعينها وقد يجاب بان لا تنافي بين الاحتياجين فيجوز ان يكون احتياج الهيولى
الى الصورة في البقاء والتشخص معا ولا محذور في احتياج كل منهما الى الآخر اذا اختلف في التشخص
كما صرح به الامام في شرح الاشارات قيل هذا هو التحقيق ان تشخص الصورة يكون
بالهيولى المعينة من حيث انها قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى والصورة المتكلفة من حيث
انها فاعلة لتشخصها ~~ويكون هذا صلح~~ الشارح الى ابطال هذا التحقيق في موقف الجوهر
حيث قال قلنا الواحد بالتشخص لا بد وان يكون علته التي يحله واحدة بالتشخص والصورة
المطلقة ليست كذلك ح يشكل كلام المص هنا لان علة تشخص الهيولى لا يجوز ان يكون
صورة مطلقة فتعين ان يكون صورة معينة وهو ايضا باطل اذ لا شك ان توارد
الصورة الشخصية لا يبطل تشخص الهيولى كيف وقد صرح الرئيس بان الوحدة الشخصية
للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية فيلزم توارد
المستحيل فتأمل **قوله** ومما يرشدك الخ يعلم رحمه الله ولعله فيه اشارة الى ان الدور
في الواقع ولعل وجهه ما ظهر لنا في السابق **قوله** ورد بانه والفاعل المراد تعدد
ذات الفاعل كما هو الظاهر والمقصود ابطال كلامهم مع التنزل وتسليم كون البارئ
تع موجبا ما لزم لا التعدد الذي يكون باعتبار نسبه المخصوصة كما ظن فانه تعدد جدا **قوله**
ومنهم من جعل الخ فيه بحث لان ما ذكره يدفع المفاسد المذكورة جار في علم الانفعال
مع انه لعلم لذل على عدمية احد قسمي التعلق لا يدل على عدميته مطلقا فان المنجم نوعه
في شخصه لا يجري فيه ذلك الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل فلا يكون
برهانا **قوله** الامر ان كل عاقل يعلم الخ اورد عليه بعد تسليم افادة بديهيته الكلية ان
المذكور في هذه الامثلة جهات القضايا والبحث انما هو في نفس الجهات والجواب ان الذي
يتبع هو انها ليست بمثل جهات القضايا مطلقا بل اخص منها لانها جهات وجودات
القضايا بالمخصوصة كما صرح الشارح فالاطلاق بحسب اطلاق المحمول لا بحسب اختلاف نفس
مفهوم ~~بين الجهات~~ **قوله** ~~المقصود~~ اذ لم يرد ان تعود الى المشكل الا تسام ان يذكر تعريفها
الصادر بل ما يدل عليه عنوانه عبارة من الاشتقاقات وكان المص لم يصرح بتعريف المصادر في
كلام العموم وانما صرح بتعريف المشتقات فاورد ما يسعه الحال بالمقابلة **قوله**

فكيف لا وقد صرح الشارح

لانها جهات مواد لنفسه

قوله الامر

الابرى ان كل ما اورده عليه بعد تسليم اناو ما بديهية الكنه ان المذكورة منها الاخلة
جهات القضايا وسيجىء ان ما نحن فيه غير الجهات والجواب ان الذى سيجىء هو انها
ليست عين جهات القضايا مطلقا بل اخص منها لانها جهات ومواد للقضايا المخصوصة
كما صرح الشارح فالاختلاف بحسب اختلاف المحمول لا بحسب اختلاف نفس
مفهوم هذه الجهات فتدبر اعتنا بدائعه اذ لم يرد به ان يقول انه كان الانسب
ان يذكر تعريفات المصادر كما يدل عليه ان المصدر مبادى الاشتقاقات وكان المص
لم يجد صريح تعريفات المصادر فى كلام القوم وانما وجد تعريفات المشتقات فاوردها
ليعلم الحال بالمقايسة وانه ورد قد يناقش بان الامكان الماخوذ فى تعريف احد الا
مرين هو الامكان الخاص والواقع فى تعريفها هو الامكان العام فلا دور فى صورة اخذ
الامكان وانه فاتها يظهر بما قررنا فى الحاشية نعم يمكن ان يناقش بان الممكن اذا عرف
بما لا يجب وجوده ولا عدمه مثلا وعرف الواجب بما يمتنع عدمه والممتنع بما يجب
عدمه لم يلزم دور فى تعريف الامكان بل اللازم هو التعريف بالمجهول كما لا يخفى وجواب
هذا السؤال يستفاد اذ المدعى لزوم الدور مطلقا وقد لزم وان لم يكن فى المعرف الذى هو
الممكن فتامل انه اقرب الى الوجود فقد يعارض بان الضد اقرب خطورا بالبال
مع الضد كما صرح به وبحسب الوجود فينبغى ان يكون الامتناع اظهرها وجوابه يعلم كلية
العلامة انه انما يعد كون العدم اجلى من الوجوب لا كون الامتناع اجلى منه فتامل
تعالى على الواجب اى يطلق عليه بالاشتراك تعالى الله كل واحد ذو وجوب
او ذو مستغنيا فى وجوده عن غيره وهكذا العالية الشئ الذى اه قيل هذا اعم من الا
ولين لصدقه عليهما وعلى غيرهما من الذات وسائر الصفات المختصة به لكن الا ان يراد
بالشئ الموجود وامتياز الذات بالذات لا يقدح فى القول بامتيازه بالصفات بحيث
يكون الخاصة الثالثة عين الذات انما سلم بعد الصدق عليه وكذا تقول اطلاق
الوجوب على المعنى الثالث اصطلاح الفلاسفة النافين للصفات واما المعنيان
الاولان للوجوب فوجههما اما بحمل الشئ على الموجود مجازا او بحمل الامتياز
فى الشئ المستفاد من تقديم به مرتدا بالامتياز الامتياز الذاتى فتامل لكنها
متغايرة فان قلت اللازم بعض المعاني دون العكس فلا وجه لقولنا امور متلازمة لكنها متغايرة

والقرب؟

فح لا عموم اذ لا الصدق على المعنيين
الاولين لانهما معدومات مشتركة

قلت قيل كانه لا خفاء ان اللازم بكمية المغاير الاعتباري كما بين الحد والمحدود ومراده بهما مع التغاير الزائد فلا اخرى ما التغاير بعد الحكم على اللازم نعم لو كان مغايرة متلازمة كما ذكره الشارح في مغايرة الامكان لكان اظهر قوله وكذا الامكان فتامل وكذا الامتناع يقال على الممتنع باعتبار ما له من الخواص فالاول كسنقنا و في العدم عن الغير والثانيه اقتضاء ذاته عدمه والثالثه ما به يمتاز ذات الممتنع عن غيره وان لم تذكره الشارح اكتفاء قوله امور اعتباريه اراد عدم الوجوب بالمعنى الثالث الذي هو عين الذات على ما ذكره بل عدم الامكان بالمعنى الثالث ايضا اذ كل متعين وجوده امكان بهذا المعنى على ان الكلام فيه وكذا الممتنعات على ما يسبق من التحقيق فتامل قوله اما الامتناع فلانه صفة هذا التعليل يدل على انه اراد امتناع الوجود بالنسبة الى الذات بعدمه الامتناع الذي يلزم جهات سائر الصفات ما الى ما ثبت له باعتبار ان الامتناع مفهوم واحد والاختلاف بالنظر الى خصوصيات المضاف اليه في المجهولات كما ينهنا عليه لكن يتوقف على ان وجود مفهوم يقتضي وجود جميع افراده وان بنى الكلام على مذهب المتكلمين من ان الكل كسبه للسبب المستحيل الوجود فالعدم فلكن جميع التعريف والتعليل مشعر بعدم البناء عليه فتامل قوله وجوابه انا نختار الشق الثاني هذا جواب جدلي والمقصود دفع ما اورده على هذا الشق والا فكون الوجوب القائم بالواجب واجبا بالذات مما لم يقبل كيف وتعدد الواجب مما لا قائل به والبرهان على امتناعه كما سيجي وبهذا اندفع ما يقال على قوله فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها من ان هذا مما لا شك فيه ولا ينكره احد الا ان هذا القدر لا يفيد في هذا المقام بل المهم بيان ما جواز اتصاف فرد موجود من طبيعة بفرد معدوم منها مع انه لم يوجد في افراد كل هذا الاتصاف قط او ما يقارب من المراتب امرا اعتباريا ان حمل الاعتبار على المعدوم في الخارج فانه يكفي سند المنع لزوم التسلسل قوله فالامر ظاهر وان حمل على الممتنع لم يستتبع في افراد طبيعة نوعه الا عند المتكلمين مرت الاشارة لما المتن في اواخر المقصد الثالث الى الست عشر في مقاصد الماهية حيث نقلنا دليل الحكماء على انه ليس للواجب مابه كليه قوله ولعل هذا هو المراد فيدفع كون وجوب الوجوب بعينه انه ليس زائد عليه في الخارج وبهذا يندفع ما يقال لو كان الوجوب بالوجوب نفسه

حتى يتبين عدم جميع افراد الامتناع التي هو المدعى منه

لكان محمولاً عليه بالمواطاة ضرورة اللازم بطلان الوجوب اذا كان واجباً لكان
حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطاة اذ لا معنى للواجب الا ماله الوجوب
على انا نمنع بطلان الحمل بالمواطاة والحمل بالاشتقاق لا ينافيه الا ترى ان الوجود
اذا كان موجوداً بوجود هو نفسه كما ادعاه البعض يصدق عليه انه وجود وموجود
جود كذا الوجوب وايضا لعدم التغاير فيه بحث لان مراد المستدل ان اتصاف
الذات بالوجوب بسبب الوجوب والمغايرة فيه ظاهرة اذا كان الوجوب
ممكناً جاز زواله فاذا فرض انه فان فلم لا يلزم خلو الواجب عن الوجوب
على تقدير زواله لجواز ان يزول فرد من الوجوب ويحل فرد آخر فلم يجمع الافراد ممكنة فيمكن
زوال الجميع وبطلان الخلو واتصاله بما ذكر كون الواجب محلا للحوادث وههنا
بحث لانه ان اراد بزوال الوجوب على تقدير امكانه انعدامه بعد كونه موجوداً في
الاعيان فلا نم انه لو كان ممكناً لجاز زواله بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل
عدمه بعد وجوده كالزمان على ما سيأتي وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقاً فلا
نم لزوم خلو الواجب عن الوجوب فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم
عدم اتصاف الذات بها فان الصفات قد يكون عدمها مع اتصاف الموصوفات بها في
نفس الامر بل في الخارج ايضا على ما سنذكره نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك
وللجواب اختيار الشق الاول على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور
الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود
بها ولو جوزنا ذلك لجوزنا ان يكون الجسم ابيض بالبياض المعدوم وفي ذلك سفسطة
ظاهرة البطلان لكنه يمنع نظراً الى ذات الواجب اذ لا يقتضيه ان ذات الواجب كما يقتضي
وجوده لنفسه يقتضي وجوده وجوبه الموجود فرضاً فالوجوب وان كان جائز الزوال بالنظر
الى ذات الوجوب لكونه ممكناً بالذات لكنه يمتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم
جواز خلو الذات عن الوجوب المستحيل وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجود
الواجب وبطلانه وسطه فان قلت يمتنع ان يكون نسبة ما فرض كونه موجوداً
لان النسب لا وجود لها عندنا قلت هذا بعد تسليم انه يسوق الكلام على مذهب المتكلمين
فهذا دليل يدل على ان خصوص الوجوب الذي هو نسبة بل كعينه قائمة بها لا يكون موجوداً

ان يكون العرض علة ناقصة لذلك الاتصاف منه

يمكن ان يرجع اليه قوله الثاني فان قلت لنا ان نقول الخ لكنه بعيد كل البعد فتأمل

اي على تقدير تجويز وجود النسبة في الجملة كما يقوله الحكماء منه

ولا يقدح فيه وجوه دليل آخر دال على ان النسب مطلقا من الاعتباريات قوله لا لحقيقة
سمي الوجود قد اشرنا فيما سبق الى ان الامتياز بالذات لا ينافي الامتياز بالصفة ايضا
قوله وفي المحصل اه كلام الملخص وكلام شرحه يدلان على ان ليس للوجوب معنى ثابت
وان النزاع معنوي فللسببية على هذا اورد كلاما قوله اذ لا دليل على استحالة كونه صفة
قائمة بالممكن اي على استحالة نفس كونه صفة قائمة به فلا يرد انه يقال فيه دليل لانه لو افاد
الامكان الموجود اما واجب ويتوسط او ممكن فيتسلسل الامر اذ هو يرجع الى الوجه
الاول قوله وقد يتكلف اه وهو التكلف بين بما يمكن اعتبارها بالقياس الى الوجوب
وملحوظ قوله والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب اي الوجوب الوجود لان الشيء
ما لم يوجد لم يوجد وما لم يجب لم يوجد فيبطل ما يتوهم من ان هذا الوجوب كيفية
نسبة الوجود الى الممكن والوجوب الذاتي المستحيل في الممكن انما هو الكيفية الثابتة
لا الاولى والا لكان ذكر العرض حاصلا ما يسبق بالعدم ولا شك اه فيه بحث لانه
انما يتم في قدم الواجب المتعالي عن ان يكون محلا للحوادث واما في مثل الفلك فلا
لجواز سبق كل فرد من العدم بفرد آخر منه بلا محذور على نحو ما ذكروه في حركات الا
فلاك ثم ان قوله ولا شك اه مما لا يحتاج اليه لان مجرد كونه محلا للحوادث ط الا
ان يراد بيان الاستحالة بوجه آخر اظهر اللهم الا ان يقال العدم عدم المسبوق فيه با
لعدم اصلا ولا يتصور فيه بالقياس الى واجب واحد لعدم الافراد كما سيأتي يظهر في
الوجوب وفي عدم تصوره بالنسبة الى زمانين معا قوله والبقاء لو وجد آه هذا لا يجري
في بقاء الحادث زمانين كما لا يخفى اذ لا محذور في بقاء البقاء في الزمان الثالث قوله
لكانت الماهية موصوفة بها اي لكانت ماهية الموصوفة موصوفة بالموصوفة بالوجود
اذ لو لم يوجد ماهية الموصوفة لم يتكرر النوع بالمعنى المذكور قوله والصحيح المنع بما ذكرناه
من ان وجوب الوجوب نفسه بهذا يظهر ان ما ذكره الشارح في الالهيات من انه يرد
على القول بكون البقاء البقاء على تقدير وجوده نفسه ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا بالبحث
لما ينبغي بل الامر بالعكس فان ذكر القول يرد على هذا الفاعل كما ظهر من كلام المحصل
ههنا قوله وللمحصل ان ما حققه اه هذا الملخص مناف لادراج الجواب الى الجواب الآخر
كما ذكره في اول هذا المقصد واما لزوم جواز الحمل بالمواطأة فقد عرفت هناك عدم بطلانه

فلا يلزم حدوث القديم

قوله

قوله اذ لا يجب ان يكون سبوقه اى معلل الماهية وجوب كون الوجود من المعقولات الثانية من مطلق العدمية اذ لا يكفى ما ذكره كونه منها والامكان لوازم الماهيات متنامع انه جعلها سادس من صفة الماهية قسمة لها والحدوث هذا على تقدير ان يفسر الحدوث بالخروج من العدم الى الوجود واما اذا فسر بمسبوقية الوجود بالعدم فظاهر انه متأخر عن الوجود قوله لجاز اتصاف الماهية حال عدمها اه فيه بحث اذ لا يلزم من عدم وجوب التأخر عن الوجود جواز التقدم عليه لجواز وجوب المقارنة معه فلا يلزم جواز اتصاف الماهية حال العدم بصفة وجودية وقد يجاب بانه ان اشترط فى القيام الوجود او المقارنة للوجود التى هى نسبة متوقفة على الوجود فالامر ظاهر اذ يكون الصفات مما يجب تأخرها عن وجود الموصوف ولا كلام فيها وان لم يشترط لزم جواز اتصاف الماهية بها حال العدم بطريق الذات تلك الصفة وان فرض عدم الانفكاك بين الصفة و الموصوف فى الواقع وفيه نظر لان المجيب ان اوجب فى الشرط تقدمه على المشروط معا الشرطية ولا يلزم من هذا جواز اتصاف الماهية بها حال العدم وان لم يوجب سلمنا لزوم الشرطية بمعنى امتناع الانفكاك ولا يلزم منه وجوب تأخرها عن وجود الموصوف فليتأمل قوله مع ما ينافى وهو ان الشارح ذكر فى حواشى التجريد ان تسوية الكلام الوجوب على الوجود الذاتى فليس الوجوب الا فى زمان الوجود وليس الامتناع الا فى زمان العدم فلا يلزم اجتماع المتنافيين فى الوجوب والامتناع فى زمان واحد قال واندفع بهذا ما يقال من ان الوجوب امر ثبوتى فكيف تتصف به الممكن حال عدمه وكلامه هاهنا ينافى ما ذكره فى حواشى التجريد لان المفهوم مما ذكره هاهنا انه لو كان الوجوب صفة ثبوتية لجاز اتصاف الماهية به حال عدمها والمفهوم مما ذكره هناك ان الوجوب صفة ثبوتية لكن لا يتصف الماهية به الا حال وجودها وقد يجاب بان معنى كلامه هاهنا ان الصفة التى لا يجب تأخرها عن موصوفها لو كانت موجودة فى الخارج لجاز عند العقل اتصاف الماهية حال عدمها فى الخارج بصفة موجودة فيه اذ لم يحكم العقل بمجرد ملاحظتهما بامتناع قيام الصفة الموجودة الموجودة بالموصوف المعدوم مع ان العقل حاكم به بمجرد النظر الى وجود الصفة وعدم الموصوف ولا يلزم من عدم حكم العقل بامتناع قيام الصفة الموجودة بالموصوف المعدوم بمجرد ملاحظة وجود الصفة وعدم الموصوف جوازه فى نفس الامر لجواز الامتناع لامر آخر وحكم العقل

ان الوجوب الى الجواز فى نفس هذا المقام الوجوب بالمعنى الاعم فى جانب ... والامتناع لا الامكان الخاص ولا يخفى ان الاحتمال لا يتحمل مع الجواب المذكور ايضا

هذا البحث للفاضل زاده وما يليه انه عبارة غير ...

ان لا يلزم من عدم وجوب تأخر الصفة عن وجود الموصوف جواز اتصافه حال عدمه لجواز ان يكون مقارنا لوجود الموصوف لا زمانه واحد فلا يجوز اتصاف الماهية بالصفة الموجودة الا حال وجودها فتأمل

ويمكن

ويوئيد انه حكم فى حواشى التجريد بان تسبق الوجوب على الوجود وان ليس الاتصاف به الا فى زمان الوجود اذ يعلم منه انه لا يلزم مما هو موجود فيه جواز اتصاف الممكن به حال عدمه فى الخارج منه

فليتأمل قوله

نظرا الى دليل آخر بل لو فرض عدم العقول لساق كلامه ما بيننا يدل على ان الممكن مثلا يتصف
بالامكان في نفس الامر على تقدير انتفاء القوى الدراكة ما سبر ماتح يشكل مو بهم ثبوت الشيء للشيء فرع
ثبوت المثبت له اذ لا ثبوت للموصوف بشئ في الخارج لان المعدوم يتصف بالامكان حال
عدمه ولا في الذهن لان المفروض عدم وجوده ثمة ما والحق ان سياق الكلام ما بيننا
على زعم بعض المجادلين وقد نبهت فيما سبق على اندفاع الاشكال وبعد كرما قلت
لو اندرج في فرض عدم العقول فرض عدم المبادي العالية حتى عدم الواجب تعالى عن
ذلك علوا كبيرا لم يتصف الواجب بالوجوب وان لم يندرج لم يصح هذا الكلام اذ لا يلزم
من عدمه ان لا يتحقق الا باعتبار تعقلها لجواز تحققه باعتبار فرض المبادي العالية ويندرج
في هذا الفرض عدم ما سوى الواجب تعالى من المبادي العالية وغيرها وليس يجوز تحقق وجوب
الواجب باعتبار فرض نفس تعقله لانه يتوقف على وجوده المسبوق بالوجوب فلو توقف وجوبه على فرضه دار فتأمل لا يقتضي كون تلك الصفة
موجودة مع اتصافه به بحث لان اتصاف الشيء بالشيء نسبة لا يتصور تحققها
الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة فلا يتصور
ثبوت الشيء للشيء واتصافه به في نفس الامر بدون تحقق كل من الصفة والموصوف فيها
والحق ان اتصاف امر في نفس الامر بصفة معدومة فيها مما لا مرية فيه الا ترى انا اذا
تصورنا المعدوم مثلا نتصف بوجوده في الذهن مع ان وجوده فيه ليس بموجود
لا في الخارج وهو ظ ولا في الذهن اذ لم نتصور وجوده قطعا لكن قاعدتهم يقتضي
انتفاء ذلك الاتصاف وان صرحوا بخلافه فتدبر اللهم الا ان يقال التمايز في الجملة لا يستلزم
الثبوت اصلا لما سيجئ انه انما يكون في بحث العلم من دفع الاعتراض فتدبر لصدقه
على الممتنع فيه بحث اذ ثانيا انه في الشيء اسم العام صرح في البديهيات وفي كون لان مجرد
صدقه على الممتنع لا يستلزم عدمه وانما يلزم ذلك لو لم يصدق الا الخبر على الممتنع
او المعدوم وذلك لان المراد بعدمه اللاوجود ليس عدم هذا المفهوم الكلي من
حيث هو والا فكل طبيعي كذلك بل المراد عدم افراده ومن الجائز ان يكون فرده القائم
بالمعدوم معدوما او فرده القائم بالموجود موجودا معناه انه يتصف بصدق عدمه
بل الامكان فيه بحث وهو ان الشارح ذكر في ادلة السابقة من حواشي المطول ان الوصف

هذا الاعتراض يورد على سياق الكلام على زعمهم وحاصله انه لو سبق الكلام على زعمهم لم يتم ادعاه مدعيه

فيكون الوجود لموصوفه بدون فرض عقلي ويلزم كونه وجوديا على زعمهم لكنه يلزم قول ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت ما سبق وبهذا يتبين الى الجواب الذي ذكره في بحث الوجود الذهني

الدلالة بفهم المعنى من اللفظ مسامحة لان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع
او المعنى وان القول بان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ وان كان الفهم وصف حقيقة
لغير فاسد وصفه بتفصيل لا مزيد عليه فعليك بما سلف ما ذكره هناك يقول ههنا
الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم او سلب ضرورة احدهما فالمتصف بالامكان
حقيقة هو ضرورة وجود زيد او عدمه او هما معا واتصاف زيد بالسلب ضرورة وجوده
او عدمه انما هو اتصاف مجازي من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه اللهم الا ان
يقال الامكان هو قابلية الوجود والعدم مثلا وكذا المتصف بالعمى وهو سلب البصر هو زيد
لا انه نعم قد يتصف الشيء الموجود في الخارج على وجه الحقيقة بمفهوم اعتباري لم يدخل
في مفهومه سلب كجواز اتصاف بالوجود الذي لا وجود له الا في الذهن فالقول بجواز اتصاف
الموجود حقيقة بالمفهومات السلبية على ما اشتهر فيما بينهم محل اشكال للعلم اليقيني
بان الموجود الخارجي لا يتصف بعدم شيء ولا العدم شيء آخر كما عرفت فتدبر فقد يدل كونه
عدميا اولانه لو وجد اما في المقابلة ضرورة فلان قوله اولانه من جملة ادلة كونه عدميا ويحتمل
ان يقال اراد بدليل كونه عدميا الدليل المفهوم السابق فلا يصح في المقابلة لكنه انما
يستقيم اذا سيق الكلام بالنسبة الى خصوص الوجوب ولو بطريق التمثيل كما اشار
اليه الشارح وحمل قول المص لكان الح انما يستقيم اذا حمل قوله لكان اما زايدا الخ على
الوجه الثاني الذي اشار اليه الشارح بقوله اولانه لو وجد اذ لو حمل على الوجه الاول
لكان هو الوجه الثاني الذي استدل به المصنف على عدمه وبهذا يظهر ان لا وجه وجيها
ح للوجه الاول فتامل فتدبر او سبق منه بحسب ما يلزم جعله قسما لما سبق باعتبار ان
القديم والحادث مثلا السابق تقسيم للعالم بل هو حادث عند المتكلمين قديم عند الحكماء
وبهذا ظهر ان عطف قوله او سبق على قوله سبق تقسيمه مع ان الشارح فسر الاشتراك بكونه
من قسمين او اقسام يشعر باطلاق القسمين في المعطوف ايضا ولو سامحه في التعليل
باعتبار ان هما قسمان بهذا بخلاف ما سبق وان كانا مشتركين في اندراج في كل واحد منهما شيء
فيه الارادة او بطلانا في الجملة شيء وهو انه لم يحصل الوقوف على ان احد القسمين بطلانا بل الارادة
فقط والتصريح بان الحادث العالم لا بطلانه العدم في دليل احد الطرفين او دليل كل منهما
كما سبق في الالهيات وقد سبق منه التصريح في دليل وجود الواجب في دليل عدمه ايضا وبذلك

لانه المراد هو سلب الاتصاف لا الاتصاف به

اذ ليس المراد ههنا ان بعض العالم قديم وبعضه حادث وكلاهما مشترك ومتناقض وان كان الانقسام المذكور باعتبار عند الفلاسفة منه

حصل الموقوف على ذلك اى اخذ لمن لم يكن منتا هيا فى السلاسل الى آخر ان الى
بقوله يعنى قد تساهل فى تامل فى توجيهه وفيه والتمام بمنع ضعف الخ فلا لحاج فى
احد شى من طرفيه الى كلفة وقيل لا احتاج فى قلعه الى كلفة ولا يخفى ان المناسب
للمقام هو الوجه الاول قوله لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره الخ فيه
انه يلزم استدراك سائر المقدمات لكن المص ذكر فى موقف الجوهر فى ما لك
يوجب التسوى ان هذا من قبيل تعيين الطريق الذى هو اخص ولا يمنع صحة
المقدمات المذكورة فلا محذور قوله الذى هو مكمل فى بغض الشارح الى دفع الاعتراض
الى الذى اشار اليه بقوله وايضا انما كان الخ فان قلت يجوز ان يكون الممكن
فى نفسه مستحيلا بالغير فلا يلزم ارتفاع الواجب كما مر فى الوجوب على تقدير وجوده
وامكانه قلت علة وجود الوجوب هناك هو الواجب فلهذا لم يلزم محذور
من امكانه فى نفسه ولا يمكن ذلك ههنا لان المفروض تعليل الواجب بغيره فلو
فرض كون ذلك الغير معلولا للواجب لزم كون علة الشئ على الوجه معلولا له
وذلك باطل قطعا فالفرق بين المادتين ظاهر قوله لا متناع تعدد الواجب وعلى هذا يمكن
ان يقال لو كان الواجب بالذات واجبا بالغير لزم الدور لان وجود الممكنات
ووجوبها مسبوقان بوجوب الواجب قوله وربما يقرر الدليل الخ هذا الجواب
للابهرى وهو بالحقيقة عدول عن الدليل الاولى واعتراف بقصوره لكن مقبول
فى صناعة المناظرة شايع فى الكلام كما مر الاشارة اليه قوله والاحتياج الى جزئه الخ
فيه بحث وهو ان منافات الوجوب للاحتياج الى الجزء الخارجى مسلم باعتبار ان
شيئا من الاجزاء الخارجية ليس بموجود والا لزم عدم الكل وليس بواجب الوجود
والا لزم تعدد الواجب وهو ممتنع بل على ما ذكره بطلانه يستلزم امكانه والادلة من علة لان ما اشتهر
من ان الذاتى لا يعلل معناه ان ثبوت ذاتى له لا يحتاج الى العلة بل يكفى فيه
تصور ذلك الشئ بالكنه لا انه لا يحتاج وجوده الخارجى الى علة وليس علة نفس
الواجب الذى هو الكل لان وجود الجزء الخارجى مقدم على وجود الكل ذاتا ولو علل
بما هو عنه فيلزم ان يكون غير الواجب والعلة الفاعلية لماهية الشئ علة له فى الجملة فيلزم
امكان الواجب واما منافاته اى الى الاحتياج الى الجزء العقلى فليس بينة ولا مبرهن عليه

فان المحتاج في الحقيقة بصورة لا وجوده في الخارج ولا وجوبه فان وجوده انما هو بالنسبة
الى الوجود الخارجي لا الى وجوده في العقل كيف ومحل هذا الوجود هو العقل وهو ممكن ولا يعقل
ان يكون المحل ممكنا والحال فيه واجبا لا يقال الافراد الذهنية لا يكون الا موجودة من الاجزاء
الخارجية فيلزم المحذور لانا نقول قد سبق ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية لا يجوز ان
يكون مركبة من اجزاء عقلية اصلا ولو سلم الجواز في الجملة فالحصر الذي يتوقف عليه المدعى ممنوع
والقول بان العقلية اذا وجدت صارت خارجية لا يعقل لان صورتها خارجية على انها يكفي الكل
لا على انها اجزاء الخارجي ... بل المحتاج الى العلة هو الممكن فقط فعلى ان الاحتياج الى الاجزاء
الخارجي يغني الى الاحتياج الى العلة ... لانا نقول ... ظاهره انه تعرض للسلم والمنع كما له
او قوله فلا يكون جزئه من دون ملاحظة الغير ... لا يدفع المنع كما لا يخفى ولو فسر لكن يصطلح
على ان الواجب ما يكفي ذاته في وجوده من دون ملاحظة الغير والجلب او خارجيا
لم يلزم منه ان لا يكون للمبدأ الاول عز شانه اجزاء ذهنية كما هو المدعى ... وفي الفهيا
لو كان وجود ما آه فان قلت الدليل منقوض بجريانه في العدد من بعد الوجوب ايضا
لان علة الاتصاف موجودة وما لم يجب الشيء لم يوجد على ما مر في ان الوجوب عين الماهية
في الواجب قلت اشار الشارح في حواشي التجريد الى الجواب بان الوجوب على تقدير عينيته
من لوازم الماهية فلا يقتضي سبق عليه بالوجود والوجوب حيث قال فعلى الحكم بلزوم العلة
بالوجود والوجوب انما يصح في لوازم الوجود دون لوازم الماهية والوجوب من لوازم
الماهية فلا يتوقف على وجودها ووجوبها وهو ساقط لان المعروض كون الوجوب ...
موجودا في الخارج ... والا كانت الماهية متصفة بموجود خارجي وهو
مما انتهى كلامه فان هذا الكلام يشير الى انه علل بعدم علة من لوازم الماهية ولا محذور فيه
ولكن لان اللازم ان بعض الماهية الذهنية كونها ... الوجود الخارجي ... للعدم الا
... فالوجوب هو هذا الاتصاف ... الذي ...
الماهية ولذا حكم العلامة بعدم زيادته في الخارج كما مر تفصيله واعلم ان الوجوب له
مفهوم كلي وما صدق عليه وهو الوجوب الخاص والذي يتوهم كونه عين الماهية على تقدير
الوجود كو هو الوجوب الخاص على نحو الوجود المطلق والخاص والتحقيق هذا على ذكرنا ... انه
ينفك في مواضع ... لا يستقيم ... ان الممكن لا بد له من وجوب سابق على وجوده ... بحث

قال ان ... الكرماني ... الكلام ... منع المقدمة القائلة
... الحقيقي لاقتضاء ان يوجد ... المنع ... فلا ...
المحتاج الى ... ممكن لان العلة ليست الا ...
ان المحتاج الى العلة ممكن وجميع اجزاء الشيء ليس بعلة اذ
... فالمحتاج الى الاجزاء لا يكون محتاجا
... الى العلة فلا يكون ممكنا لكن الجواب ... يكون كلاما في السند
... المراد من العلة معناها المتبادر
... على الجواب التسليمي فتامل
والجواب ان ثبوت الشيء للشيء
فرع ثبوت المثبت له ...

وهو ان الوجوب صفة ثبوتية تستدعي ثبوت الموصوف خارجا او ذهنا فالعقل الاول لا يتصف
بهذا الوجوب قبل وجوده ولو بالذات لاحتياج الاتصاف الى وجوده في الجملة
مع انتفائه اذ ليس في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن اما بالنسبة الى البارئ تعالى عز و جل
فلان علمه حضوري عند عامة الحكماء لا انطباعي والوجود الذهني هو الانطباعي ليس الا واما
بالنسبة الى غيره او الى نفسه فلزوم الدور لان وجوده فيه موقوف على وجوده في الخارج سوقوف على وجوده
الذهني وبالعكس كما لا يخفى قوله فيكون وجوده متأخرا عن وجوبها ان اراد بالمرتبة
كما قال عليه الرحمة وصرح به في حاشية التجريد فان قلت وجوب المعلول متأخر عن ايجاب
العلة المتأخر عن وجوبها المتأخر عن وجوبها فلا يصح قوله فوجوب المعلول متأخر عن و
جوب العلة بمرتبتين ولا قوله فيكون وجوده الخ اذ المراد بعضي الحصر قلت ملاحظ المراتب
العقلية المتغايرة بالذات وقد اشتهر بينهم ان الايجاب والوجوب متحدان
بالذات متغايران بالاعتبار كما ان الايجاد والوجود كذلك فلذا لم يعتبرها
قوله فيلزم وجود الماهية قبل وجودها لجمعه انه يلزم تقدم اتصاف الماهية بالوجود
على تقدم اتصافها به لان وجوب الماهية اذا تقدم على وجوده كما لزم من العرض فلا
شك ان ثبوت الوجوب للماهية موقوف على وجوده لكونه من الامور الغير الخارجة
كما مر لجمعه لزوم الخ المذكور قوله والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعا اقول فيه بحث
لان مجموع النسبة الى كل واحد من النسب وتلك النسبة ليست متأخرة عن كل منهما ضرورة
كونها داخلة في مجموع النسب فالاولى ان يكتفي بوجوب تأخر النسبة للمنتسبين والجواب
ذكره ان رحمه في بعض مصنفاته هو ان مجموع النسب من حيث هو امر اعتباري لا يوجد الا
في الذهن فلا يعرض له النسبة الى واحدة الا نسبة ولا حق في ان العقل ما لم يلاحظ المجموع لم يعتبر
نسبة الى الشيء فلا ان النسبة من حيث انها متعلقة بالمنتسبين المخصوصين متأخرة عنهما في الذهن ومن
حيث انها نسبة بدون ملاحظة خصوصية المنتسب داخلة في المجموع فان العقل اذا اعتبر المجموع
فقد لاحظ افراده من حيث انها نسب لا من حيث خصوصيات المنتسبات بل لا يمكنه ذلك
واذا عرفت هذا عرفت الكلية ان كل نسبة فهي من حيث انها متعلقة بالمنتسبين المخصوصين متأخرة
قوله والاظهر ان يقال هذا الخ لبعض الناظرين هاهنا اشكال قوي وهو انه كيف يحمله
على برهان التوحيد ولم يذكر في الادليلين على نفي تعدد الواجب على طريقة الحكماء وكلاهما مبني

على كون

على كون الوجوب نفسها وعين الماهية كما صرح به هناك ودليلهم ايضا على طريقة المتكلمين

على نفي تعدد الآلهة لا يعرض فيها للوجوب ونفي تعدده وغاية ما يقال بعد تسليم ان ليس

المراد البرهان المذكور في شرح هذا الكتاب ان الوجوب الذاتي اخص اوصاف الباري وان الاشتراك

في اخص الاوصاف يستلزم الاشتراك في الماهية وبالجملة هو معدن لكل كمال ومبعد كل نقصان

كما هو حواته فلا يناسب بدليل المتكلمين انتفاء تعدد الآلهة بسبب انتفاء تعدد الوجوب سواء كان

الوجوب موجودا او عدميا لان الاشتراك في الوجوب الذاتي يستلزم الاشتراك في الماهية

المقتضية للالوهية والى حاصل ان الوجوب الذاتي يستلزم الالوهية وتعدده تعدد الآلهية

والدليل الدال على انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فان الممكن ما ساوى طرفاه سيجيء

في الهيات من التقسيم لو ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه اقتضاء تاما وعدم جواز الاولوية لاحد طرفيه

بالنظر الى ذاته محتاج الى البرهان ثم ان ذلك البرهان انما يدل على نفي الاولوية الكافية

في الوقوع لا على نفيها مطلقا فالسطح عليه ما يحكم بان الامكان مطلق على الاصطلاح لا يكون ضروريا

بل هو موقوفا على ذلك البرهان نعم الحكم بان التساوي محوج بديهي لكنه ليس بمفيد لان الامكان ليس

عبارة عن ذلك التساوي بل هو سلب ضرورة الطرفين او قابلية الوجود والعدم وليس يعلم بديهة

للممكنات بديهيا ولا مبرهنا علمه فيه من عدم وصول الى حد الوجوب لحتاج الى البرهان فعولته ههنا

فان الممكن ما ساوى طرفاه انما يظهر بملاحظة ذلك البرهان وكذا قوله ان كون الامكان الذي

هو ذلك التساوي ان كان محمولا على المبالغة اذ المشهور ان الامكان سلب ضرورة الطرفين

والتساوي مما يثبت بالبرهان لا انه نفس الامكان بحيث يلزم انه يجب بجواز ان يكون

سعيه الا التحصيل انما يمكن من حيث تجدد ما بل المحدث عدم ملاءمة نفس الحصول بهذا فان قلت لا شك

قد ذكرت ان تساوي الطرفين بالنسبة الى الممكن لو ثبت انما ثبت انما يعلم بالبرهان وما ذكرت

من تجويز التام المحوج المرجح ونحوه كذلك يدل على ان ادراك ذلك التساوي الموقوف

عليه لما بديهي حلت المذكور في ما سبق لو ان العلم بتساوي طرفي الممكن الى برهان

من النظم برهاني وتحصيل التساوي بالنسبة الى ممكن مخصوص من حيث خصوصه بلا سابق لا نظر

معه فعامل مع ان تلك الافعال متساوية عندهم اي خلافا للمعتزلة فان في ذوات الافعال

عندهم ما يقتضي تلك الاحكام اي لما يقتضي اختصاص كل حكم من الاحكام بفعل من الافعال

وفي قطعيين ذكر الحكم الى جهة لا يقتضي عن ذكرها هنا لان الحركات الى جهة الشرح مثلا لا يستدعي

بدل على ما ذكرنا قطعا ما صرح به في الهيات التجريد من ان وجوب
الوجود عين ذاته وكونه واحدا موجود فيه ملكا وكونه فوق التمام
وكونه فيا ضا ولونه تاما او كونه فوقه بالالة الملك
مرجوا رحبا هو المعنى الذي يستفيد منه كل شيء
والكامل فوق التمام هو الذي يحصل فيه جميع ما
يمكن له ان يحصل لغيره والجمال هو الذي
يجري على نفسه وكذا الفاعل والقيوم
هو القائم بنفسه المعلم لغيره وكل من
هذه الصفات لا يكون الا في الاله
[illegible]

ذكر الابطال بناء على ظاهر كلماته واما العلم
وما يتفرع على ما تقدم في المحسوس
الذي يذكره هنا [illegible]

اتحاد المعاطين قوله الاولى الماهية الممكنة مقتضية للتساوي الخ فان قلت لانم ذلك لجواز
اولوية احد طرفين من غير ان يصل الى حد الوجوب قلت سيطلع ذلك ولو سلم فلما الاولوية
اذا لم يصل الى حد الوجوب معها قد يقع الطرف الاولى وقد لا يقع فيتحقق تساوي الوجود
والعدم بالنسبة اليها وهي الاولوية ويتحقق الحجة بالكمال الى اخره وهذا القدر يكفي فيما نحن
فيه وان قلت نجوز ان يقتضي ذات الممكن بالمراد بالاولوية احد الطرفين من غير ان يصل الى
حد الوجوب وبتوسط الاولوية والرجحان يقتضي وجوب ذلك الطرف ولا يلزم كون الممكن
واجبا بالذات لان الواجب هو الذي يجب وجوده بالذات اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره
وما نحن فيه وجب الوجود مع الالتفات الى الغير وهو الرجحان الناشئ عن الذات من حيث
هي قلت الذات مع الاولوية المستندة الى الذات ان كان مقتضيا لوجوب الوجود كان مبدا لاستحالة
انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالوجوب الا هذا واعتبار الواسطة انما يقدح في الوجوب
لو لم يكن مستندا اليه كما لا يخفى قوله قلنا انا يناقضه الخ لا يقال المعلل لم يدع المناقض بل خلاف
المفروض لانا نقول يلزم من كلامه ذلك ولذلك قال الشارح في تقرير كلامه ومناقض له على
ان قوله مناقض المفروض معناه لخلافه قوله كما يزعمه الخصم القائل بالاتفاق اي بوقوع احد
طرفي الممكن بطريق الاتفاق من غير علة والمراد بالخصم هم المنكرون لاحتياج الممكن الى الموجب
كذي مقراطيس واتباعه الذين قالوا بان وجود السموات بطريق الاتفاق اولهم سفه سيأتي
قوله الطريق الثاني فيه نظر لان اللازم من هذا الطريق ان الممكن محتاج الى المؤثر ورفعا
لحكم الاحتياج هو الامكان فقط فالمط غير لازم واللازم غير مطلوب قوله لانه حصل
بعد ما لم يكن فان قلت [illegible] انما يلزم في احتياجه الى حادث كما يدل عليه قوله لجاز ان لا يكون الحركة
بعد السكون اه فلا حاجة الى التعليل في الصفات القديمة الممكنة [illegible] مع ان الدعوى عام قلت
لو سلم فلا قائل بالفصل فعلية الامكان في الحادث يستلزم العلية في غيره بطريق الاولى وفيه
ما فيه قوله فهو المؤثر فيه بحث اذ لو صح هذا الدليل لزم كون الباري تعالى محلا للحوادث وهي
حركات الحوادث الحادثة ولو سلم ان الفلاسفة كان العقل العاشر محلا لها مع انهم لا
يقولون به قوله هو المتنازع فيه هاهنا اخص ان قلت بل المتنازع فيه مما ذكره لان النزاع
هاهنا في ان علة الاحتياج هل الامكان او غيره لا ان الممكن هل يحتاج الى علة ام لا قلت من
جملة الخصوم في كون الامكان علة الاحتياج هم القائلون بالاتفاق كما سبق الان سمانه

فالنزاع

وهذا ان الغفلات ما نسب الى المحاسن

ن النزاع معهم في نفس الاحتياج الى العلة ما، لا قوله بل مرجح مع الوجود معه لانه قد مر
في القاعدة الثانية التي ذكرها صاحب التلويحات ان الموجودات لا تقوم الا بمحل سابق
عليها بالوجود ولو بالذات فعدم تأخر المرجح عن وجود الممكن يكفي في ابطال قيامه بما
تعذر وجوده بالممكن والصواب في الجواب منع وجوده كما ذكره الشارح قوله فالمرجح
السابق صفة للوجود بان قلت بعد تسليم سبق المرجح كيف يكون صفة للوجود والصفة
متأخرة عن الموصوف اللهم الا ان يبنى على عدم تسليم وجوده قلت المراد انه يكون المرجح
صفة للوجود مدخل لان المرجح هو الوجود المخصوص ذاتا فيصير فرض سبقه وان كان باطلا في نفسه
لا يلزم منه الخصم وعدم سبقه على الوجود مبنيا على مذهبه كونه صفة له وما ذكر في الرد على
الخصم فان قلت المرجح وان كان صفة للوجود الا انه يرجح وجود الشيء صفة لذلك الشيء
قلت قد سمعت مما مر على ان الشارح رد امثال هذا في اول الشيئان من حواشي المطول نعم
كون الشيء بحيث يرجح وجوده صفة له قوله واجب مستمر وجوده اشار بقوله مستمر وجوده
الى ان المراد بالوجوب لا الوجوب الذاتي لان الواجب بالذات ما يستحيل عدمه
مطلقا والمستحيل هاهنا هو العدم المعتبر بكونه قبل الوجود او بعده قوله لم يكن من الكل
منعقدا كما هو الحق لان عدم تركب الزمان من الآنات وعدم تناهيها من مسلمات الحكماء
وكانه اراد من قول الفلاسفة الذي جعله سندا للدليل مجرد ان الزمان موجود يمتنع عدمه
المقيد لا ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة قول الفلاسفة او اراد بالآنات الاجزاء الغير المنقسمة
خارجا وان انقسمت فرضا ووهما وعقلا انه تركب الزمان من تلك الاجزاء يمنع قدمه
واستمرار وجوده لان تلك الآنات اجزاء له لا افراد حتى يدعي قدمه بالنوع بمعنى ان الفرد
فردا من افراده موجود دائما والتحقيق ان الزمان المدعى قدمه عند الفلاسفة هو الآن
السيال وهو امر بسيط لا تركيب فيه كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى فالصواب في بيان انه
ممكن انه بيان عدم استحالة عدمه مطلقا وان استحالة عدمه المقيد كما اشرنا اليه انفا قوله بعد تسليم
مقدماته اشار الى المنع الذي سنذكره في موضعه من منع كون التقدم زمانيا ومن ان التقدم
والتأخر وجوديان يقتضيان وجود المعروض على ما زعموا في اثبات الوجود للزمان كما
سيجيء فعدم الزمان لا يصلح لمعروضية التقدم وان صح فلا يلزم له زمان ومن انه لا يلزم من
امتناع عدم الزمان قبل وجوده او بعده كونه واجب الوجود مستمرا لجواز ان يكون امرا متعددا ثما

مستمرا عدمه الى غيره لك قوله يبطل كون الحدوث الخ اى يبطله هنا لا مطلقا وبيان الكلام على انه لا قائل بالفصل غير مسموع في العقليات لانه لا ينافي الجواز العقلي بمجرد بلا الزاما قوله فاله ثم البناء الاقرب الطريق الوسط من القريب والبعيد والبناء بالفتح المثناة من فوق مفعال من الاتيان اى الطريق السلوك الاتى كذا صحح الكرماني بالسماع من الاستاذ بالثاء المثلثة ولا اعرف له وجه وجه المعدد المعلل قوله ولانه ان الاثر حال عدمه الخ اى ارجاع الضمير الى الاثر المفهوم من التاثير لا الى العدم المذكور صريحا دفع لاعتراض الشارح المقاصد بان الكلام في التاثير بمعنى الايجاد والا فالصحيح ان التاثير حال الوجود ايجاد للموجود وحال العدم جمع للنقيضين فالقول بان العدم نفي صرف لا يصلح اثرا ليس بشيء لكن لا يخفى عليك ان هذا الوجه حينئذ من الشارح راجع الى الوجه السابق عليه اذ حاله الى اجتماع النقيضين ولو ذكر هذا الوجه في سياق التاثير في العدم حال العدم لكان وجها مستقلا اذ العدم نفي محض لا يصلح لتاثير المؤثر مطلقا قوله على ما كان عليه قبل ان يتعلق به بالاثر والجواب في هذا التقريب دفع لاعتراض شارح المقاصد بان الوجه الثالث ليس بتام لجواز ان العدم ربما كان حادثا لا مستمرا ووجه الدفع ان العدم الحادث يصدق عليه انه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق بالاثر اى دوام لم يصدق انه مستمر بمعنى انه غير مسبوق بالوجود وليس المراد بالاستمرار المعنى الثاني كما وهم المعترض قوله اما حال كون الاثر معدوما المراد من الاثر هاهنا هو الماهية الممكنة باعتبار العدم لا العدم نفسه كما ان المراد بالاثر السابق هو تلك الماهية باعتبار الوجود لا الوجود نفسه فلا يرد ان معدومية الاثر الذي هو العدم يستلزم الوجوب فلا يلزم تحصيل الحاصل كما ظن قوله والا فالايجاد للموجود اه انما حمل الشارح هذا الكلام على دفع الاستحالة عن بعض اقسام ايجاد الوجود اعني الايجاد للموجود بوجود مقارن له ولم يحمله على سوق الاستحالة اي ايجاد الموجود بوجود قبل مع انه المتبادر لان دليله المجيب عن دخول الاستحالة في ايجاد الموجود مطلقا هو الاول لا الثاني كما لا يخفى قوله والجمل اه فذلك الخ ظاهره يدل على ان المسبوق ليس حالا مع ان يقول ان المحال ايجاد ما هو موجود بوجود قبل منع تفصيل الا ان يقال ان في هذا تفصيلا قويا فلذا عنونه بالحل قوله فان الماهية بشرط الوجود او في شرط العدم الخ قال بعض الافاضل تفسير الضرورة بشرط المحمول بهذا الطريق ليس بمشهور ومواضع للاصطلاح لان القضية الضرورية بشرط

لما كان المعد لا ان الايجاد للموجود ... منه

يدل عليه ان وجود الاثر ومعدوما ان يتعلق به الايجاد وغير ذلك منه

المحمول مثل ان يقال زيد كاتب بالضرورة بشرط ان يكون كاتبا زيد ليس بكاتب
بالضرورة بشرط ان لا يكون كاتبا فقد قوله الناشئ في الوجود بشرط العدم
من الضرورة بشرط المحمول مخالف للاصطلاح فالاولى ان يقال ان المصنف نظرا الى
المآل وحاصل هكذا لان معنى الشبهة ان الموجود موجود من حيث هو موجود فلا يسا
[illegible] والمعدوم معدوم من حيث هو معدوم فلا يأثر ايضا وههنا قضيتان ضرو
ريتان بشرط المحمول فعلى هذا يوافق الاصطلاح قوله ومن اجاب اه اشارة
الى ضعفه لان الكلام في التاثير المطلق سواء كان في الذوات او في الصفات و
ولا قائل بثبوت الواسطة بين الوجود والعدم في الذوات بل فيما يوصف با
لوجود في وقت مطلق قوله الشبهة الثالثة يمكن اجراؤها في العدم ايضا بان يقال
الناشئ في [illegible] او في العدم او الموصوف بالعدم والكل باطل على قياس ما ذكر
في الوجود نعم لا يجري فيه قوله وايضا هو حال قوله الا في الهويات ان في الهويات
ان جعل في الشبهة مبنى عدم التاثير في نفس الوجود عدم كون الماهيات مجعولة كما
سبق في بحث ان الماهية مجعولة ام لا فلا اشكال في الجواب وان جعل كون الوجود
حالا ففيه بحث لان الحالية قائمة في الموجودات الى [illegible] الا ان يقال الوجود الى [illegible]
عين الهوية او تحمل الهوية على الحقيقة الجزئية ويجعل الوجود بمعنى الموجودية دفع لما يقال
قول السائل والوجود لا يتعلق به جعل يتناول الوجود الى [illegible] وكذا الحكم بالحالية فالجواب
لا يدفعه وخلاصة الدفع ان التاثير في الوجود لا بان يجعله وجودا بل بان
يجعله للماهية والذات رابطة معلوله وقد سبق منا تحقيقه اه قوله غنا عن تحديها قبل
حمل الحدوث على الحدوث عن الفاعل نظرا الى ظهوره في البعض اما الحدوث
في نفسه فليس بظاهر لاحتمال ان يدعى الخصم الحدوث بطريق الاتفاق فلا يحدث
واما الحدوث عن المحدث محسوس لا ينكر [illegible] قوله والجواب انه لا يلزم اه
فان قيل [illegible] والمؤثرية اذا كانت صفتين للممكن والمؤثر في نفس الامر يكون لكل
منهما امكان نظرا الى محلها فلا حاجة حاجة اخرى وكذا المؤثرية مؤثرية اخرى
ولا مخلص عن لزوم التسلسل في الامور الثابتة في محلها في نفس الامر فبرهان التطبيق
يدل على استحالته ايضا قلت لا م[illegible] جريان البرهان على ما مر تحقيقه قوله لانهما من

من الانواع جعل المؤثرية من الانواع المتكررة بالمعنى المذكور شارح لان
المتوثرية لا تتصف بالمؤثرية على تقدير الوجود بل يتصف محلها بمؤثرية اخرى
ولو كانت المؤثرية على صفة المعقول يصح جعلها من الانواع المتكررة بالمعنى المذ
كور لكن الشارح نزده قوله هذا متعلق بقوله والجواب آه قيل هذا يدل على
ان النقض متعلق لجواب اصل الشبهة ويحتمل ايضا لا بعدا تعلقه لجواب فان
قيل بناء على صحة ورود النقض بمثله بالامتناع ونحوه ايضا وفيه نظر لان الامتناع
ليس من الانواع المتكررة اذ لا يصح انه على تقدير وجوده متصف بالامتناع اللهم
الا ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنع العدم اذ لو عدم لم يكن الممكن ممتنعا
بناء على ان ثبوت الصفة الموجودة بموصوفها موقوف على وجوده والحق ان
النقض انما لا يعتبر في النقض كما صرح به الشارح في حواشي التجريد فيجوز في ايراد
النقض ان يبطل وجود الامتناع بلزوم وجود موصوفه وهو الممتنع قوله الى قوله
فان قيل من تتمة الاول اي مع جوابه من تتمة الجواب الاول يدل عليه السياق لان مراده
ان المتوسط ليس اجنبيا وهو المجموع فينتقض قوله فان قيل تقوية للشبهة فكيف يكون
من تتمة الجواب لانا نقول المراد من الاول الشبهة لان المتوسط هو السؤال والجواب
والجواب ليس من تتمة الشبهة بل هنا فيها وتخصيص المتوسط بالسؤال مع انه المجموع
لا يلتفت اليه قوله ولنا ان نقول ابتداء آه انما قال ابتداء دفعا لما يتوهم في كلام المحشي من
التناقض لان منع الملازمة على تقدير ان لا يصلح العدم اثرا فالظاهر ان تسليمها ايضا على
ذلك التقدير فيؤول المعنى الى انا ان سلمنا الملازمة على تقدير ان لا يصلح العدم اثرا
فلا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا فاصلحه ما صالحه بان حمل التسليم على الابتداء من غير ربط
قوله لا يصح حال البقاء يمكن ان يقال على قياس ما ذكرنا في الوجود والعدم الا
صيانة حال البقاء والتأثير فيه اما ان يكون ممكنا او لا فان كان ممكنا فبطلان التالي
ثم والا فالملازمة ممنوعة وانما يلزم لو لم يكن هناك مانع قوله يقتضي ذاتها من حيث
هي هي بحث اذ قد سبق ان الامكان من المعقولات الثانية التي تقتضيها ذات
المعقول الاول بحسب الوجود الذهني وقوله من حيث هي هي يدل على انه من لوازم الماهية
بالمعنى المتعارف ثم انه مما لا احتياج الى الزامه في ايراد الشبهة اذ يكفي ان يقال الحق على القول

[illegible]

فانه بالامكان يكون الشيء بحسب وجوده الذهني كان متصفا بتساوي الوجود والعدم بالنظر الى ذاته ومن هذه الحيثية ثابتة له حال البقاء اللهم الا ان يقال هذا يسوق كلام صاحب الشبهة على المشهور وان لم يكن مختارا كما فهم من كلامه نحو شيء يحكم العقل ايضا قوله كان معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر باقيا ايضا فيقال لم لا يجوز ان يكون عدم البقاء شرطا لوجود المعلول الذي هو الاحتياج بان لا يكون الامكان علة تامة له وهو شرط اذ يلزم ان لا يحتاج العدم الى المؤثر اصلا اذ كل زمان يعرض فيه زمان بقائه والقائلون بان الامكان علة الاحتياج لا يلتزمونه قطعا على ان مآل هذا الى اعتبار الحدوث مع الامكان وكلامنا في اعتبار الامكان وحده قوله بحسب اصل الوجود لو سكت عن هذا القيد لكان الجواب اصلا واوفق لقوله ولا مساس فيها كما اعترفتم به فيبقى الحادث بلا مؤثر الا انه قيد به لكونه اشعارا بضعف الجواب ابتداء قوله مع تسليم ما اورده المصنف اي صحة علته ظاهرا والا فما وجه ما اشار اليه الشارح من ان المراد نفي التأثير في الحادث بحسب اصل الوجود ممكن ويحتمل انه يريد انه لنسبة هذا الحكم محمولا على ظاهره صح تسليم ما اورده المصنف قوله وتوضيح المقام كالامر بعلته ان خلاصته انه هنا امرين اصل الوجود واستمراره وكل منهما بسبب مقتضى ذات الممكن فيحتاج في كل منهما الى الفاعل فان قلت معلول الامكان هو الاحتياج الى المؤثر في الوجود الابتدائي وقد تخلف في حالة البقاء قلت بعد تسليم تخلف نفس الاحتياج عن معلول الامكان هو الاحتياج في الاتصاف بنفس الوجود فان كان عقيب العدم يعد العلة الاتصاف بالوجود الاتصافي ابتدائي في زمان الحدوث وان كان حالة البقاء بمعنى الاتصاف به فيما بعد كما صرح به قوله ومنه يحث وهو ان المختار اه قال بعض الفضلاء في البحث بحث لان هو تعالى ان من شأن المختار ان يتعلق ارادته باحد المقدورين وان كانت متساوية في تعلق ارادته بها ولا يحتاج في تعلق ارادته المساوية باحدهما الى ارادة اخرى حتى يلزم التسلسل وحجته انه نسبة الارادة الى الضدين وان كانت على السوية الا ان الارادة ترجح احد المتساويين على الآخر بلا داع فاللازم هو الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مؤثر حتى يلزم انسداد باب اثبات الصانع فان قيل تعلق الارادة اذا كان من الذات المريد فما شرطه اما بالايجاب فيلزم

بعني ان البعيد لا يلايم هذا القول لان الفرق انتفاء التأثير بحسب اصل الوجود فلا يلزم منه بقاء الحادث بلا مؤثر اصلا فتدبر منه

الايجاب بالنظر الى الفعل ايضا كما لا يخفى وان كان بالارادة يلزم التسلسل قلنا
انما يلزم التسلسل لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع فان المختار اذا اوجد
شيئا فالمعقول قصدا هو ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة ترجحه واما تعلق الا
الارادة فهو وان كان اثرا لذلك الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا
يحتاج هو الى ارادة اخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قصدا ولنفسها
تبعا وهذا كما ان الموجب اذا اوجب شيئا لا يحتاج في الاتصاف بالايجاب الى ايجاب
آخر هذا غاية ما قيل والحق ان عدم الاحتياج الى ارادة اخرى ظاهر واما عدم الاحتياج
الى تعلق آخر فمحل بحث للعلم الضروري بان تعلق الارادة لا بد حل في حد نفسه والا لزم
توقف الشيء على نفسه فتدبر قوله تعلق الكلام الخ ان قيل هذا الكلام منقوض
بالواقعات كما في قضية الشبع والجوع والعطش فلما سنذكر ان في الكلام مرجحا
قوله فيلزم التسلسل في التعلقات ان بني [illegible] بطلانه على عدم جواز التسلسل في الاعتبارات
العقلية الامرية بجريان برهان التطبيق فلا يتم ذلك كما حققه الكلبوي وانما يجري البرهان
اذا كانت التعلقات موجودات اما في الخارج او في العقل لامتناع الانطباق فيما لم يوجد اصلا و
اتصاف المحل بها لا يستلزم كونها موجودة باحد الوجودين كما تقرر وان بني على امر آخر
فليتبين ذلك اذ لا نسلم عدم جواز تحقق تعلقات غير متناهية بان يكون كل تعلق سابق
معدا للاحق قوله لا شك انها حادثة ومكثة الحوادث اما مجتمعة او متعاقبة و
في المتعاقبة لا يجوز ان يكون السابق منها مؤثرا للاحق لوجوب اجتماع المعلول مع العلة فالمؤثر
اما حادث مجتمع او قديم وعلى الثاني فالامر ظاهر وفي الاول ينقل الكلام الى مؤثره حتى يوجد
جملة حادثة مجتمعة وبهذا يظهر ان الكلام في الحوادث المجتمعة فيصح قوله لا شك انها
حادثة وظهر ايضا تقرير ان رد الجواب على الوجه المسطور وعدم ارجاع الضمير في
قوله والجواب انها معه الى الجملة قوله ان كان قديما لزم قدم الحوادث
اذ اجوز تقدم الشاهد على وجود الاثر انا لم يرد هذا الاثر قول مرجوح لم يلتفت
اليه وان تعلق كما حقق قوله وايضا لو كان الموجب هو الامكان هذا الدليل ناظر الى
قوله لا الامكان فانه جعل هذا النفي جزء المدعى وبدعي ظهوره فيستدل عليه بهذا فلا
يرد انه لا دخل لهذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على نفي علية الامكان لا على علية

الحدوث فلا يثبت له اصلا قوله والا لكانت حالة الخروج فان قلت ذكر في شرح
المقاصد ان معنى الخروج من العدم الى الوجود مسبوقية الوجود بالعدم فلا يلزم
الواسطة بين الوجود والعدم وبالجملة معنى الخروج المذكور ارتفاع العدم في آن
وتحقق الوجود في آن بعقبه بلا فصل فمن اين يلزم الواسطة قلت لعل مراده ان
اعتبار الاتصاف في تعريف الحدوث انما يتم اذا كان الاثر حال الخروج عاريا عن الوجود
والعدم اذ لو لم يكن له الاتصاف باحدهما كان الاتصاف في هذا الاتصاف قطعا العدم
دماء المالية فيه لكن سواء كان له او في ذلك الاتصاف ام لا فتامل قوله فان البناء يبقى
علة آه حاصل الكلام ان الحادث الباقي في البناء لمعلول الاجتماع الخاص وما يتبعه من
الشكل المعين وعلته العقل الفعال مع انتهاء حركة اليد واما الحركة من محرك آخر فيكون
بقاؤه مع بقاء علته وزواله مع زوالها لا زوال تلك الامور المعلولة بعلل اخرى
لان حدوث وجودها قبل البناء ولا حركات الآلات وضم بعضها الى البعض انما
هي منتهية ما بها علتها الفاعلة كما لا يخفى قوله قالوا اي كل الفريقين آه فيه بحث لان بعض ادلتهم
بنفي التعليل صريحا وبعضها يستلزمه ضمنا فانه يجعل الحدوث علة تامة فلا وجه لاعتبارهما معا نظرا
الى ادلة الفريقين اللهم الا ان يقال لهم ادلة غير مساقة قوله لان الحدوث صفة للو
جود لا يقال لحق يجعل العلة الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود وهو ليس
بصفة للوجود بل للماهية ولا يلزم الواسطة لما عرفت من معناها لانا نقول الحدوث
بذلك المعنى صفة للماهية لكن بالنسبة الى وجودها فالعقل متاخر عن الوجود ايضا
وقد يقال مراد المتكلمين بالحدوث الذي هو علة الحاجة كون الشيء بحيث لو وجد
لكان وجوده مسبوقا بلا وجود وهذا ليس بمتاخر عن الوجود وانت خبير
بان الحدوث اذا فسر بهذا يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه السابق
حادثا كما كان ممكنا ولم يقل به احد قوله وحمل ما بعده الى آخره هذا مبني على ان
لا يفسر العلة بما يتوقف عليه الشيء والا فالشرط جزء العلة على ذلك التقدير فلا تنبيه
لا ذاتا ولا حكما كما ذكره الشارح في المراتب بل بالعلة الفاعلية لكن فيه بحث
لجواز ان يكون العلة امرين كلاهما متقدمان بحسب الذات والوجود فلا يرد
المراتب على الاربع فان قلت المجموع له مرتبة وكل واحد منه له مرتبة اخرى

اراد بالمجموع عن المادة والصورة تارة فيما يحققان
منه

تمل مرتبة الكل قلت ان اعتبر هذا فليعتبر ان مجموع ما يتوقف عليه الشيء له
مرتبة وكل واحد منه له مرتبة اخرى فتزيد المراتب على الاربع على تقدير الفاعلية
ايضا الا ان يثبت ان العلة الفاعلية ههنا هي العلة التامة ايضا وهذا كلام
منقح محقق لا معنى لطرحه اصلا فان قلت ما ذكره المصنف هو الموافق لا
لاصول المتكلمين دون ما ذكره الشارح لانهم لما استندوا جميع الاشياء الى
الله تعالى ابتداء لم يتصور منهم ان يعللوا بعضها ببعض كما هو شأن
الفلاسفة فوجب ان يقصدوا بقولهم علة الاحتياج الحدوث العلة في التصديق
لا الثبوت دفعا لمناقضة اصولهم قلت اما المعتزلة من المتكلمين فلا شك
انهم قائلون بعلية بعض الاشياء للبعض واما الاشاعرة فاتفاقهم على ان
لا علية ولا معلولية بين الموجودات كما سيأتي في المقصد الثالث في بيان العلة
والمعلول على اصطلاح مثبتي الاحوال لا ينفيها مطلقا كيف ومثبتوا الاحوال
منهم يجوزون تعليل الحال بصفة موجودة واما نفاتها فهم ايضا لا ينفون تعليل
لوازم الماهيات وتعليلها بها اذ لو كان المكان الممكن عندهم كشيئا من غير ما هو معلولا
له بل ما بالارادة فيلزم حدوثه على نوع المسبوقية بعدم الاتصاف ويلزم الانقلاب على انه
يلزم ان لا يكون الاربعة زوجا بان لا يتعلق الارادة بزوجيتها فان عدم التعلق ممكن بلا
شبهة ولا يخفى بطلانه واما بطريق الايجاب فهو مخالف لقواعدهم قطعا اذ لم يقل
احد منهم بالايجاب في غير الصفات الا ان كونها موجودة اراد المعنى ما لزماننا فلا يناقض
حكمه فيكون بعض الحدوث عن الوجود ولان المراد هناك التأخر الذاتي قلت الممكن
الى آخره من العشرة فان قلت هذا قسم آخر وهو ان يقتضي الوجود والعدم لذاته فلم لم يتعرض
صنواله في التقسيم قلت هذا القسم يشتركهم في بابه والاثر وليس كما سر التقسيم عند العقل
اصلا بخلاف الممتنع فانه خارج القسمة بل واجبا وان كان ممتنع في نفسه فما قال من ان هذا
القسم داخل في الممتنع لا يعقل اصلا كما نقل من الشارح لما زيفناه فان عورض
بانه لو كان العدم اولى لما وجد لجاب بان الوجود لعلة خارجة لا ينافي اولوية
العدم لذات الممكن واما عدم الطارئ فليس لعلة خارجة بل هو لذاته فليستبان ما ادام
لو يه العدم للذات في الجملة وان كان مرجوحا بما ذكره الشارح لما كان الوجوب

اولى

اولى بالممكن فيه منع ذكره الشارح في حاشية التجريد وسيشير ههنا ايضا لان العلة التامة للعدم متحققة وما وجد تمام علته اولى مما وجد بعض علته وان كان ما هو الفاعل المؤثر قوله لان الطرف الاخر ان امتنع اه فعلته انه يلزم على ذلك احد الامرين اما الانقلاب او خلاف المفروض قوله فلا يكون تلك الاولوية لذاته فان قلت يجوز ان يكون احد طرفي الممكن اولى به لذاته ولا يتوقف تلك الاولوية على عدم سبب الطرف الاخر وان توقف وقوع الطرف الاولى عليه اذ لا منافاة بينهما وبالجملة كما ان وجوب احد طرفي الممكن لعلته لا ينافي تساويهما بالنظر الى ذاته كذلك لا ينافي اولوية الطرف الاخر بالنظر اليها قلت مرادهم بهذه الاولوية المنفية التي ينتهي الى حد يكفي في وقوع ذلك الطرف اي المقصود من هذا النفي دفع توهم جواز وقوع الممكن نظرا الى ذاته من غير احتياج الى غيره واما ان الممكن لا يستحق في ذاته حصول الاولوية احد طرفيه فلا يتعلق به غرض لان الممكن مع هذا الاستحقاق وبدونه يحتاج في طرفيه الى الغير وبذلك تم الاستدلال على وجود الصانع قوله فلما سبب العدم عدم فان قلت سبب العدم قد يكون وجوديا فان عدم المانع جزء من علة الوجود فعدم هذا العدم اعني وجود المانع علة العدم قطعا اذ لو كان ذات الممكن اقتضى الوجود مع عدم المانع فقط كان ما يتوقف عليه الوجود الذات والعدم ويلزم المحذور فالاولى ان يجاب بان عدم كفاية العدم في الوجود مما علم بالبديهة الشاملة المشتركة بين الصبيان والمجانين والحيوانات قلت ليس مراده ان سبب العدم منحصر في العدم بل ان العدم من اسباب العدم التي من جملتها عدم جزء من العلة التامة للوجود وعدم العدم وجود فيحصل المط وهو استناد الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دليلا على الصانع اذ ليس وجود ذلك المؤثر لذاته لما سبق بعينه ولا تسلسل فيعني الانتهاء الى الواجب تعالى والشبهة انما ترد اذا ثبت في مادة انحصار علة العدم في المانع على ان المص سيذكر ان عدم المانع كما يسبق عنا شرط وجود من الشبهة قوله وايضا الاولوية لا تنشأ الا من العلة التامة هذا مبني على انهم لم يعدوا الوجوب السابق جزءا من العلة التامة

قطعا والوجود انما يتحقق ما سواه اسباب العدم

فيه ان المراد بالاسباب العلل التامة للعدم ولا شك في تعددها لان موارد الالازم اسند الى وليس بمحال كما سيأتي منه

بل عدوه اثرا لها فكذا الاولوية و الا فالاولوية جزء من العلة التامة
في التحقيق و متقدمة عليها فلا نشأ منها ضرورة بل انما نشأ من اجزاء
العلة التامة قوله وهو وجوبه السابق على وجوده فان قلت
كيف يتصور السبق مع ان الوجوب صفة للوجود قلت
بل هو صفة للذات بالنسبة الى الوجود فيكون كالامكان في التأخر
عن مفهوم الوجود لا عن تحققه ثم ان سبق الوجوب على الوجود ذاتي و
سبق العدم عليه زماني فلا يرد ان الممكن قبل وجوده معدوم فهو ممتنع فكيف
يكون واجبا بالغير مع تنافي الوجوب و الامتناع الغيريين ولان الوجوب
صفة ثبوتية فكيف يجوز اتصاف الممكن به حال عدمه فان قلت اذا لزم
سبق الوجوب لم يتصور كون العلة التامة بسيطة في شيء من المواد لان
الوجوب السابق معتبر مع الفاعل قلنا وقد جوزه الشارح فيما سيأتي قلت
سنذكر جوابه هنالك ان شاء الله تعالى قوله ان كان خلوها عنه بحدوثها فيه ادنى
مسامحة اذ لا يكون الخلو بالحدوث بعد العدم و الاوضح ان يقال ان كان خلوها
عنه قبل حدوثه لها قوله لو لم يكن لازما بل حادثا ان قلت عدم اللازم
قد يكون بالزوال و الدليل على بعد بر تمامه لم يدل على امتناعه قلت انما لم يتعرض
له المحشي لظهوره بالمقايسة للاشتراك في الدليل و لعل ما قيل اذا لم يكن حادثا يكون
قديما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فتعين عدم اللزوم بان يكون حادثا فيه ان تلك
المقدمة على تقدير تمامها انما هي في الموجودات الا يرى ان الاعدام الازلية قد تزول
والامكان ليس منها و ههنا بحث و هو ان كلامه يدل على ان الامكان على تقدير لزومه للماهية
ليس له امكان اخر وانت خبير بان الامكان اذا كان صفة للماهية و لو لازمها
يحتاج الى الموصوف و يكون له امكان و مقتضى الدليل وقد سبق
ههنا التفصيل في بحث الوجود فليتذكر قوله اما ان يكون لاثر آه وايضا
اذا كان ثبوت الامكان لها لا لامر يقتضيه لا لذاته كان ممكنا بالغير لا ممكنا بالذات
هذا والاولى ان يقول ان وجوب الامكان يكون ممكنا لغيره لا وجه للاستناد الى الذات
حينئذ لا الامتناع بحدوثه وحصوله حينئذ واما كونه لامر ولا دخل له في الامكان

قوله

قوله [illegible] هو انه لم لا يجوز ان يكون امكان الامكان لازما للماهية فينقطع
التسلسل بدونه ولا يلزم المدعى الكلي وهو ان الامكان لازم لكل ما هو ممكن اللهم
الا ان يثبت ان حدوث امكان يستلزم ان يكون كل الامكان كذلك دفعا للتحكم وانى
ذلك قوله فيلزم نفي الصانع في الازل مع ظهور سبق امثاله وهو ان الامكان
امر اعتباري ولا يلزم من تحققه [illegible] الامور الموجودة في الخارج
انه لا فرق بالنظر الى الاتصاف قوله ان يتوقف على حادث آخر ويتسلسل والا
فاختصاصه فان قلت فليكن حدوثه لها لتأثير المختار وارادته كما هو الشأن
في الحوادث عندنا قلت [illegible] المختار فرع الامكان ان قلت فليكن الامكان
بدون وجود الامكان قلت امكان الامكان يستلزم نفس الامكان
وبهذا التقدير يظهر ان لا نقض بالحوادث اليومية على اصلنا اذ لا مانع من
استنادها الى القادر واما على اصل الفلاسفة فمنقوض بها
وبحلوله لجواز الاستناد في مرتبة من المراتب الى موقوف مؤثر بحسب
الاستعدادات والشرائط المتعاقبة لا الى نهاية فان هذا التسلسل ليس بمحال عندهم
ولقائل ان يقول على اصل المتكلمين لجواز ان يكون حدوث الامكان للماهية موقوفا على
حادث آخر ويستند وجود ذلك الحادث الى القادر المختار وامكانه الى ذاته فلا
تسلسل ولا يثبت الاثبات الكلي الذي هو المدعى هنا واما الجواب عن التسلسل
لجواز التوقف على امر اعتباري لينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يتم على
القول بامتناع التسلسل في الاعتبارية [illegible] لان الاتصاف في نفس
الامر لا يتوقف الا على اعتباري نفس امري قوله وربما يستشكل عليه انه لا يقال
يمكن اطراد التشكيك بالممكن العدم كالعالم عند الفلاسفة والصفات الحقيقية
عندنا بناء على امتناع عدم القديم ولو امكن لما امتنع لانا نقول امتناع
العدم بالنظر الى العلة لا ينافي الامكان الذاتي قوله بل يقول وجود
الحادث وجه [illegible] جريانه على مذهب الحكيم ايضا كالاول لانهم يقولون
بعدم العلة له قوله ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني فمثل هذا مثل الموجب
الحكيم من كون الشيء مائلا للوجود في زمان دون زمان بحسب تفاوت استعداداته

والهج

جواز ان الاتصاف في جميع الاجزاء [illegible]

وانكار لعموم قدرة الله تع سبحانه لجميع الازمان كما ذهب اليه المتكلمين فالحق ما ذكره الشارح **قوله** ولقائل ان يجب وهو ان امكانه آه قال الاستاذ المحقق في الاخر بعد ما ما سلمته الى قوله بل جاز اتصافه في كل منها فانه في حيز المنع ولم يلم يذكر ما يلزم منه هذا الكلام فانه ما ذلك بالتطويل الشارح على ان عدم المنع من قبول الوجود مستمر له وهذا مما لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع من قبول الوجود واستمرار امكان الوجود في المآل واحد واستمرار الامكان لم ينازع فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضي الا ان يكون الوجود في الجملة ولو في وقت من الاوقات جائزا لجواز استمرا او هو لا يستلزم ان يكون الوجود في كل وقت جائزا في الجملة وليس في كلامه ما يستلزم جواز هذا وابعد منه ما ضمه اليه من قوله لا بد لا فقط بل دفعة ايضا فانه لو سلم ان ازلية الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل فمن اين يلزم من جواز المعارضة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل اعم من الاتصاف في كل منها معا وسلام العام لا يجب ان يكون مسلما للخاص فعله وجاز اتصافه في كل منها معا آه الذي فرع عليه ما زعم من استلزام ازلية الامكان لامكان الازلية مما لا طائل تحته انتهى كلامه ثم ان ما ذكره الشارح المحقق منقوض اجمالا بالزمان والحركة لان الممكن الوجود منهما عند المحققين هو الآن السيال والحركة بمعنى التوسط وهما امران لا جزء لهما فامكانهما ازلي وازليتهما ممكنة بل واقعة عند الفلاسفة واما الحركة بمعنى القطع والزمان الممتد القار فلا امكان لهما اصلا ولا معنى له الفعل والانفعال فان الشارح قرر الاستدلال على امتناعهما ولم يجب عنه فلعلهما عنده غير موجودين كما هو مذهب متاخري المحققين بل بالحروف الآنية التي هي عوارض للاصوات عند انقطاعها كعروض الآن للزمان والنقطة للخط لانه قد صرحوا وصرح الشارح ايضا بانها ليس لها وجود الا في آن حدوثها فلها ازلية الامكان دون امكان الازلية والقول بان ازليتها ممكنة نظرا الى ذاتها وماهياتها والامتناع بالنظر الى الغير اعني الموجود في الزمان الاول مما لا يلتفت اليه لان هذا الغير متحقق على تقدير استمرار وجودها فاذا اقتضى ماهياتها التقضي بعد الوجود لم يمكن لها لذاتها استمرار قطعا كما لا يخفى على المتامل اللهم

بجواز النقض

يا نا نقول لا يلزم من امكان الشيء اذا كان ما نيا او لا لم يكن ما نعا من وقوع الوقوع في شيء عند الارتفاع ولم لا يكون ان يكون ما نعا عنه فيجب الوقوع في تلك الا زمنة عنه ما نع عنه في اطراف الاخر كذلك فيه امكانه فاذا جعل صورة النقض سندا لهذا المنع لكان الكلام المذكور كلاما على السند منه

الا انه يجوز ان يكون عدم تصور استمراره لامر آخر خارج عن ماهيتها على انه لك ان تجعل صورة النقض سندا للمنع ويمكن ان يتخلص من النقض بمنع امكان الشيء غير جار ويوضحه ان الشارح الآن بصدد دفع ما ذكره القوم من قولهم ان ازلية الامكان غير مستلزمة لامكان الازلية جوابا عن التشكيك على قولهم الامكان لازم لماهية الممكن فهو بهذا البحث مؤيد للتشكيك فلم يحتج بعد ازلية الامكان فالكل ممكن ولا شبهة ان ورود النقض موقوف على ثبوت ازلية امكان الغير القار فللمانع ان يقول كما انه لا يجوز اتصاف الامر الغير القار بالوجود بالنسبة الى الجزء الاول معا كذلك له ايضا امكان مستمر فيها قوله ثم ربما اسمعت انه جواب عن التشكيك ابتداء قوله قلب الامكان الذاتي بعد الامكان بالذات احترازا عن الامكان الاستعدادي لا عن الامكان بالغير قوله امكان ذاتي اذ ليس لها تمكن بالغير بعني اذا اعتبر ذات الحادث مع قيد العدم خارجا لم يكن فيه بهذا الاعتبار امكان ذاتي اي امكان منسوب الى الذات بكونه صفة لها لانه لو تحقق لا يكون من الذات من حيث هو لان الامكان الناشي من الذات ازلي والكلام في امكان غير ثابت ازلا كما دل عليه السياق بل من الغير والحال انه ليس لنا ممكن بالغير والحاصل ان الكلام في الامكان المتجدد وعدم كونه ناشيا من نفس ذات الحادث ظاهر فاشار اليه فصل هذا الكلام ولذا لم يتعرض ههنا وبهذا ابين وجه التعليل فان قلت المقيد بهذا الاعتبار اما ممكن او ممتنع او واجب والكل باطل قلت ليس واحدا منها ولا امتناع فيه اذ الممتنع خلو الذات لا خلو المقيد من حيث المقيد وقد يقال قوله اذ ليس تعليل لتقييد ما نفاه من الامكان بالذاتي في مقام نفي الامكان مطلقا وفيه تعسف ظ لان السياق يقتضي تعليل ما ذكره اولا وهو عدم تصور الامكان الذاتي فانتفاؤه بلا علة مما لا وجه له قوله واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات قد يستدل على ذلك بوجه آخر وهو انه لو جاز لارتفع الامكان ما دام تحقق ذلك الغير فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب ورد بجواز كون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب.

اي امكان منسوب الى الذات بكونه صفة لها منه

بعد ورود البحث السابق تام

بعني فيه بحث وهو ان العقد اعني قيد الحدوث ههنا معتبر في جانب المنسوب اليه فلا شك ان النسبة الى المطلق غير النسبة الى المقيد ولا يمنع تعدد الامكان ههنا بتعدد ما عرض له كتعدد الامكان فلا يقوم دليل على ان ليس لنا ممكن بالغير يكون مبطلا لهذا منه

قال الشارح في حواشي التجريد على التسليم وفيه بحث لان اللازم ارتفاع
امكانه الحاصل منه الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته قيل وليس
بشيء لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته واحد لا يتصور
فيه تعدد اصلا واقول لعل مراد الشارح ان اللازم ارتفاع المعيد من حيث
هو معيد اعني الامكان المعيد بكونه حاصلا من الغير وهذا الارتفاع محجوج
بارتفاع الغير وهو الحصول من الغير والملزوم ارتفاع ذات المعيد اعني نفس
الامكان حتى يلزم الانقلاب لان له عليه اخرى على العرض وهذا الكلام لا يقتضي
تعدد الامكان كما لا يخفى **قوله** اي هي راجعة الينا ووجه التفسير ان كون
الايجاب امرا بينا للوجه لم ظاهر **قوله** اتفاقا من المتكلمين وغيرهم قال
الاستاد المحقق في الافق العلاسية يجعلون القديم اثر الفاعل المختار فان
حركة كل فلك قديم عندهم مع انهم يجعلونها اختيارية فمن حكم بان العالم يمتنع
استناده الى المختار باتفاق الفريقين فقد اخطأ انتهى كلامه لا يقال الاختياري
هو الحركات الجزئية وهي حادثة واما القديم فهو المطلق وليس باختياري
لانا نقول حركة كل فلك عندهم حركة واحدة شخصية من الازل الى الابد
ليس لها جزئيات ولا اجزاء بل هو واحد شخصي على معتقدهم وهو المسمى
بالحركة بمعنى التوسط والمستند الى نفس الفلك بالاختيار مع قدمه عندهم
واما الحركة بمعنى القطع فهي امر وهمي كما سبق وليس كلامنا فيه **قوله**
اي وامتناع استناده ليس مراده تصحيح عطف الجملة على المفرد
السابق اعني جواز استناده بتأويل الفعل بالمصدر اما بناء على
نصب يمتنع بحذف ان او على رفعه بحذف ان والعدول بعده الى
لفظ العامل الصوري كما في قوله ولولا تحسبون الحلم عجزا لما عدم
المسيؤن احتمالي اي ولولا ان تحسبوا او على تنزيل الفعل منزلة المصدر بارادة
جزء مدلوله مجازا كما في قوله فقالوا ما تشاء فقلت ألهو اي اللهو وذلك لجواز
عطف الجملة على المفرد في ما له محل من الاعراب كما حققه في حواشي المطول بل
مقصوده توضيح المعنى **قوله** وانه اي القصد انما الايجاد مقارن للعدم ظهر بهذا

ويمكن الجواب بان يقال ان ذلك الاختيار الواحد البسيط ليس بمستند الى النفس الفلكي بالاختيار انما هو الارتفاعات الجزئية بل المستند اليها بالاختيار انما هو بعض كلمات الشارح اي لا نسلم [illegible] ان يكون مراده من الاختيار وبان يقال يحتمل [illegible] حركة الفلك مستندة الى النفس بالاختيار [illegible] الايجاب في قولهم [illegible] الاختيار ويقولون [illegible]

ان القصد مما غير الارادة ومتقدم عليها لما سيجيء ان الارادة مما لا يتعلق
الا بمقدور مقارن للارادة عند اهل التحقيق وهذا القصد متقدم وجوده على
المقدور قوله فحكموا بان العالم قديم شبهة لاحت لهم لا لمجرد ذلك التجويز
كما لا يخفى قوله ورد عليه بانه يدل ان هذا الرد لخواجه نصير الدين الطوسي في
شرح الاشارات ذكره في اوائل النمط الخامس منه ويمكن ان يقال لا يرد
على المص قطعا لانه انما حكم بعود النزاع في جواز استناد القديم الى الفاعل
الذي هو الله تعالى الى كونه موجبا او مختارا الا في قدم العالم وحدوثه كما توهمه الشارح
نعم يتوهم وروده على الرازي ان وجد في كلامه ان نزاعهم في قدم العالم
وحدوثه عايد الى ذلك ويمكن دفعه عنه ايضا بان يقول بعض ادلة الاختيار
لا يتوقف على حدوث العالم ولا يتعرض فيه لذلك كالادلة النقلية التي فصلها
الامدي في ابكار الافكار واذا ثبت الاختيار بتلك الادلة امكن ان يفرع
عليه حدوث العالم كما يمكن العكس ايضا اذا ثبت حدوثه بدليل
لا يتوقف على كونه تعالى مختارا واذا حمل كلام المص على هذا كان كلاما لا
غبار عليه اللهم الا ان يقال الادلة النقلية لا تفيد وا افادة الظن كما صرح
به الامدي فلا معنى لبناء المطلوب الذي هو اثبات الاختيار على ذلك ثم تفريع حدوث
العالم عليه وليس لهم دليل عقلي على ذلك المط لا يتوقف على حدوث العالم
وانت خبير بان كلام الشارح في اخر المرصد الرابع في الصفات الوجودية
من الالهيات يشعر بانهم يثبتون الاختيار تارة بايجاب غير الصفات
نقصانا فليتامل قوله فانهم استدلوا اولا حيث قالوا العالم لا يخلو
عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
قوله واعلم ان القائل ان ظاهره اعتراض على قول المص والمتكلمون لو سلموا
ان بانه غير مطابق للواقع فقوله فان قلت جواب عن هذا الاعتراض بانه مطابق
له لكن يلزم من هذا السياق ان يندفع اعتراض الشارح على المص لاندفاع
جوابه جوابه كما لا يخفى فالاولى ان يحمل اعتراضا على اصل الكلام من المتكلمين
اعني تجويزهم استناد القديم الى الواجب فقوله فان قلت اعتراض اخر عليهم

وانما قال يمكن لانه يمنع الكلام
بقبيل الحدوث كما في الكلام
العقلية الحدوث عليه
فيما سلم منه

سوء اعلم ه

مفرع عن وجه الاعتراض الاول حاصله انهم خالفوا اصلهم في هذا القول
ايضا فان قلت قولهم علة الاحتياج الحدوث مخصوص ببعض الصفات قلت
ادلتهم علي علة الامكان تفيد العموم فما وجه التخصيص **قوله** ان العدم
لا تستند الي علة وكذا الازلي ولهذا قالوا الاعدام الازلية لا تستند الي العلة
لاستمرارها فلا حاجة له الي مؤثر فان قلت فيه مصادرة ظاهرة لان الاحتياج
الي الفاعل هو المجعولية كما صرح به في بحث الماهية وهي عين الاسناد الي المؤثر
قلت قد سبق في خاتمة ابحاث الممكن ان الحاجة متقدمة علي الايجاد المتقدم علي الوجود
والاستناد الي العلة موجودة منها فلا مصادرة هذا والاظهر في التعليل ان يحمل
علي حذف المضاف اي لا علة حاجة له لان علة الحاجة عندهم هو الحدوث
الزماني اما مستقلا او علي وجه الشرطية او الشطرية **قوله** ولا مجال للتاويل
الشرطية فيها لانها ثابتة منهم بلا تردد ولا ريب والشرطية ان تعالي لو كان اختياريا لامكان
فرضا وتنزيلا لامكن استناد القديم الي العلة **قوله** بان العدم ما لا وجود اول
لوجوده المتصف بالعدم والحدوث صفة هو الوجود واما الموجود فباعتباره
وقد يوصف به العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث
كذا في شرح المقاصد لكن البحث ههنا هو القديم بمعني ما لا اول لوجوده فلم يتجه
الاشكال المذكور نعم فيه بحث وهو ان الحال كما لا يوصف بالعدم لا يوصف
بالحدوث فكيف جوزوا استناده الي الغير مع انه لا علة حاجة
فيه ويمكن ان يقال علة احتياج الموجودات هي الحدوث لا علة الاحتياج
مطلقا **قوله** الا ان بعض تفسيره صح يوصف الحال بالعدم لكن لا يرد الاشكال
في الحال كما اشرنا اليه الآن من ان الحدوث عندهم علة الاحتياج الي المؤثر
الموجد لا علة الاحتياج مطلقا **قوله** ولا يعلل العدم بعضه فيه
بحث لان الكلام في الاحتياج الي العلة لا الي الغير والقول بانه لا يتصور
التاثير واما سر الاين المعاصرين بالمعني المراد من الغير به ههنا لا
يسمع ومن ههنا قال الشارح وانت تعلم **قوله** يعني عدم
الاستناد جواز القديم الي الجاعل في المباحث المشرقية في الفصل التاسع

والارتعن

والاربعين من الفن الخامس تصريح بجواز استناد القديم الى المختار وقد
نقل مثله عن بطلميوس **قوله** تجويزه الآمدي قال في شرح المقاصد
وما نقل في المواقف عن الآمدي لا يوجد في كتاب ابكار الافكار الا
ما قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا
الى الواجب به ويكون تأخره عنه في الوجود لا بعدم الا بالذات كما في حركة
اليد والخاتم وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا مثل
بحركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب على منع السند فانه لا يلزم استناد
حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولا علة واحدة وفيه بحث لانه لا وجه لجعل
ما ذكره الآمدي اعتراضا الا اذا كان المراد تجويز استناد العالم على تقدير ازليته
الى القادر المختار فانه لا نزاع في جواز استناده على ذلك التقدير الى الموجب
وحمل الاعتراض راجعا الى قاعدة الايجاد تأباه سياق الكلام على انها
مبرهن عليها فلا وجه للاقتصار في الجواب على منع السند والحق ما ذكره المحشي
في الاقتصار المذكور اشارة الى ان ما ذكر من الاعتراض ومن ههنا قال المحشي جوزه الآمدي
واما التمثيل بحركة اليد والخاتم فمن جهة ان تقدم العلة بالذات لازم الايجاب **قوله**
وقال بسبق الايجاد قصدا الخ هذه العبارة غير واقعة في المقصود لانها تدل على جواز
تقدم الايجاد القصدي على وجود المقصود زمانا وهذا مما لا يناقش فيه والكلام
في جواز مقارنة قصد الايجاد للوجود المقصود فلا بد ان ما ذكرناه وان كان
مما يستفاد من هذه العبارة **قوله** من ان الحكماء متفقون على انه فاعل مختار الخ
قال الاستاذ المحقق في الحواشي هذا المنقول عنهم كلام لا تحقيق له لان الواقع
بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد
بدوام وجوده مقدم الشرطية الاولى وعدم وقوع التالية دوامهما مع صحة وقوع
نقيضهما فهذا مخالف لما هو معروف منهم من كونه تعالى موجبا بالذات للعالم لا يصح عدم
وقوعه منه وان اريد دوامهما مع امتناع نقيضهما فليس هناك حقيقة الارادة والاختيار
بل مجرد اللفظ [illegible] وعدم [illegible] **قوله** اذا كان كافيا في وجود
المقصود كان معه كما في قصد الباري مع ان قصده المتعلق بالايجاد الذي هو علة

مستلزمة للوجود كاف في ذلك الايجاد وسلم له مكان القصد مع وجود
المقصود ولا يتوهم من هذا ان قصدك في قدم فاذا كان مع وجود المقصود
لزم قدم كل ما يتعلق به قصده ولم يقل به احد فان قصدك وان كان قديما لكن
تعلق قصده قد يكون حادثا وان اريد بالقصد تعلق الارادة فكما جوز هذا
القائل كون المقصود قديما فلا ارتياب في جواز حدوثه ايضا لجواز ان
تتعلق الارادة في الازل بوجود الاثر في وقته ولا يجب وجود المقتضى
الا على هذا الوجه الذي يتعلق به الارادة على ذلك الوجه وقد يقر قوله
والعالمية المحتاجة في بقائها الى العالم يقال عليه ان الاولى ايراد كان من المعلول
لانهم قالوا انها معللة بالعلم وانما قال الاولى لانه يمكن حمل المعلول السابق
على الموجود قوله واذ قد يراد الظاهر انه معطوف بحسب المعنى على قوله كالمعلول
فكانه قيل اذ المعلول الحادث الباقي يحتاج الى علة واذ قد يراد قوله وهو
نفس وجوده في الزمان الثاني قيل يتم المقصود بان يقال يراد بقاء الشيء على
وجوده مستحق باثر المؤثر في الثاني ولا دخل لبيان كون البقاء نفس الوجود في
الزمان الثاني ذلك انا نقول قوله وهو نفس وجوده للتعريف لان الكلام في جواز استناد
وجود القديم الى العلة الموجبة لكن لا يخفى انه لا مدخل للاستدراك في جانب القدم
الا ان يحمل على الاستطراد قوله فلا بد ان يكون موجودا فيه منع لجواز ان يكون
امرا اعتباريا على تقدير الزيادة والامور الاعتبارية قد يكون مرادا كالكون
زيد عند محبوبه قوله ضرورة ان شرط الشيء لا ينافيه لا لان الشرط يجب اجتماعه
مع المشروط ومنافي الشيء لا يجامعه حتى يرد ان الاستعداد شرط
لا يجامع الكمال والمعد فان الشرط ههنا اعم من المعد يدل عليه ما نقل عن الشارح
حيث قال في قوله ضرورة ان شرط الشيء لا ينافيه وان جاز انتفاؤه بما ينافي
المشروط كالخطوات المعدة للحصول في المكان المقصود مع انها موصوفة
بنقيض المشروط بل لان صريح العقل شاهد به كما ينبئ عن لفظ الضرورة
وبه اندفع ما قيل لم لا يجوز ان يكون العدم السابق معدا لا شرطا حتى يلزم وجوب
الاجتماع قوله واذا لم يكن العدم السابق شرطا لها جاز آه قيل عدم الجواز

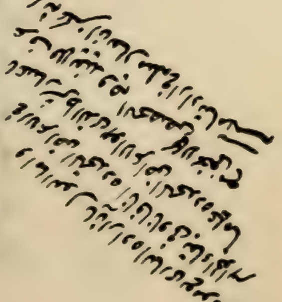
بالنسبة

بالنسبة الى شرطية العدم لا لازم من عدم تحققه عدم تحقق عدم الجواز بالنسبة الى امر آخر
فان للشئ الواحد الشخصي جواز امر بالنسبة الى البعض ولا يجوز بالنسبة الى البعض
الاخر وفيه تامل قوله والمحوج الى العلة هو الامكان قيل الجواز ان لا يكون
علة تامة للاحتياج بل يكون ما ثلمه المحل شرطا قوله فلو فرض ان الاربعة
ما سه لهذا قيل ان الاربعة لا يكون الا حادثة وفرض ثبوتها ازلا فرض محال لا
يجدي وذلك لان ازلية العدد انما هي بازلية المعدودات ولا ممكنات لان استناد
القديم الممكن الى العلة او المسئلة وفيه بعد اغماضنا عن تعدد الصفات الازلية
ان اربع عدميات مضافة الى اربع وجودات لعدم زيد وبكر وعمرو وبشر ازلية
وان لم يكن قديمة والا بد ثابتة باعتبار الاضافة وذلك يكفي في ازلية الاربعة
قوله هكذا اجاب الامام الرازي قال رحمه السؤال الى السابع والمعارضات
والجواب كلها ذكرها الامام الرازي قوله وهو ان الثاني شرح
الشارح وان كان قد نماه قال الاستاد المحقق هذا الجواب لا يشفي عليلا لان
ذلك المؤثر اما ان يعطيه اصل الوجود واعطاؤه اياه يقتضي حالة لم يتحقق
الوجود قبلها والا لكان تحصيلا للحاصل ولا يتصور للعدم هذه الحالة وان كان
الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة المستقلة واما
ما كان يلزم ان يعطيه اصل الوجود ويحصله له كيف وانه قول بان الممكن القديم
لا يفتقر الى المؤثر هو الامكان بالصفات القديمة تعالى ولا شك ان الصفات ليست
واجبة لذاتها فيكون ممكنة فيلزم افتقارها الى المؤثر واستفادة وجودها منه فيلزم
تاثير المؤثر في العدم لكن هذا الالزام لا يفيد الحكماء لانه بصدد المنازعة معهم
في اقتدارهم مطالبهم وهي قدم العالم على التفصيل المذكور في كتبهم بالبراهين ولا سبيل
لهم الا بعد ايرادها واتمامها بحسب الاسي محال بوجه منع وقدح فيها ولا ينفعهم
الكلام الاقناعي والالزامي ويمكن ان يجاب باختيار الشق الاول وانه يعطي اصل الوجود في
حالة الوجود بهذا الاعطاء واقتضاء هذا الاعطاء حالة لم يتحقق الوجود فيها مم
فتامل قوله على تقدير كونه تع مختارا واما على تقدير كونه موجبا فلا بد ان يصار الى
الشرطية بين الاشياء والا لزم قدم الحوادث لاستنادها الى الموجب بلا شرط

والمعدودات الاربع بل يثبت بواجبات الوجود لاستحالة تعدد الواجب جم

الا الواحد

حادث واما المصير الى العلية سهاً فكانه بناء على ان الواجب البسيط لا يصدر عنه الا الواحد وفيه ما فيه **قوله** لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا الخ فان قلت كون الكلام على تقدير كون المؤثر موجب لا يقدح فيما ذكره وذلك لان خلاصة كلام المعترض على دليل الامام انا نرى احتياج بعض الاشياء الى بعض في البقاء بالفعل كاحتياج حركة الخاتم الى حركة اليد ونحوه فيجوز على تقدير كون الواجب تع موجبا ان يحتاج المعلول القديم اليه في البقاء وحاصل جواب الامام انا لا نعقد بان العلية والشرطية بين الاشياء في نفس الامر حتى يقال يصح الاحتياج في البقاء بالفعل سيما وجوازه مثله على تقدير الايجاب ولا يخفى ان هذا الكلام منتظم وانه ليس فيه عدم الالتفات الى فرض الايجاب ولا يخفى ان هذا قلت حمل الشارح كلام الامام على التنزل وسلم كون الواجب تع موجبا بالذات فان مقصوده ابطال قول الفلاسفة بقدم العالم مع كونه تع موجبا فيكون الانسب سوق الكلام على تسليم الايجاب وما نوزع عليه من تسليم العلية والشرطية بين الاشياء وامانفي النفس الايجاب وما نوزع عليه فهو بحث اخر ليس كلامه الان فيه فعلى هذا صح القول بان في الجواب عدم الالتفات الى ما فرض اولا اعني الايجاب وبهذا يندفع السؤال من انا لا نسلم ان الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فان دليل الامام على تقدير صحته يمنع استناد القديم الى المؤثر مطلقا والمص بصدد دفع ذكر الدليل ووصف المؤيد بالموجب عنوان الكلام اشاره الى قولهم لا لان المدعى مقصود على عدم الاستناد الى الموجب **قوله** واذ ساعده مؤثره ولا يسلم ما يستند اليه فهو بالمعاني الذي لا اول وتصور فيه ما يستحيل عن الجواب عن الناقضة مبنيا على ان الامام حمل الارادة في السؤال على ارادة الوجوب تع ومع ان هذا الجواب لا يصلح لان السؤال المذكور من طرف العلماء بعينه وهم لا يقولون بارادته تع وقد يعترض ان الكلام الالزامي لا يعتد به **قوله** ولقائل ان يكون مسبوقا بالعدم موقوف على العدم فلا من شرطيته بعد الشرطية ذاك ايضا وقد يقال



وقد يقال فرق بين الشرط ابتداء وبين الشرط بواسطة فان وجود
الحادث من المختار جائز بالاتفاق ومشروط بالقصد المشروط بالعدم والتسير
ان العدم شرط تعلق الاختيار وقد يجامع اياه في العباد وفي المولى انما لا
يجامع لتمام ما علمه لا الاختيار وفيه بحث ظ والتحقيق في الجواب ان
العدم السابق لا ينافي وجود الاثر ولا فاعلية الفاعل وانما ينافيهما العدم
المقارن ومنافاة المقارن لا تمنع اشتراط السابق وان اريد ان العدم من
حيث هو عدم مناف منعناه وهو ظ **قوله** قد يتصور فيه التأثير
ابتداء ان اريد بالتأثير الابتدائي التأثير في اصل الوجود فقد عرفت انه ممكن في
القديم وان ذلك التأثير في حال الوجود فقد عرفت انه ممكن في العدم وان
اريد التأثير في حال الوجود بهذا الايجاد وان اريد به التأثير في اول زمان
الوجود كما هو الظ بعد لا نسلم جدوى هذا الفرق لان المانع من التأثير هو
لزوم تحصيل الحاصل لما كان هو تحصيل وصف البقاء في الزمان
السابق سواء كان الباقي قديما او حادثا لم يكن تحقق اول زمان الوجود
وانتفائه دخل في الاستناد الى الفاعل **قوله** عن القائلين ان بداهة
العقل الى شكل بهذا الحكم القطعي مع انه لا يخلو عن دعوى الضرورة
ساعل الخلاف **قوله** وههنا بحث ناظر الى قوله لا يجب ان يكون الحدوث
شرطا **قوله** بما سبق من ان العلة او ان الحدوث علة الحكم والتصديق
بالحاجة فقط **قوله** فقد عرفت ما فيه من انه لا تعلق له بهذا المقام اذ المقصود
بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق **قوله** لكنه فاعل مختار قيل الجواب
~~ليس بسديد لا~~ ~~لما ادعى الامام ان اثر الموجب قديم لما ذكره~~
~~لا يكون قديما لانه مختار رجوع عن~~ ~~الايجاب الى الاختيار فهو خارج عما~~
~~فالاولى التوجيه والاولى~~ لا يكون قديما واقام الدليل عليه ادعى المعارض ان
اثر الموجب قديم بما ذكره فالقول بانه مختار رجوع عن الايجاب الى الاختيار
فهو خارج عن قانون التوجيه وانما لم يتعرض له الشارح اكتفاء بما سبق واجيب بان المعارضة
انما هي في ملحض الدعوى وهو ان اثر المؤثر الموجب لا يكون الا حادثا فلا يصح قولهم ان العالم

فيه

[Margin notes, written diagonally:]

... العدم ... موقوف على العدم ... [illegible] ... بالعدم ... [illegible]

... بالنظر الى الحصول حاصلا ... [illegible] ... السابق ... اللاحق الذي ... [illegible] ... السابق ...

قوله فكيف يتصور ... وقد عرفت ان ... حاصلا ... البقاء فيكون البقاء حاصلا ... [illegible]

... التأثير ... [illegible] ... الوجود ... [illegible]

... [illegible] ...

قوله فله تاخير الفعل الى اى وقت شاء بان يتعلق ارادته فى الازل لوجوده فيما لا يزال وليس فيه تخلف المعلول عن العلة التامة فان التخلف فى الايجاد القصدى جوازه لا يتبع على نحو قصده الا ان يتخلف عنه زمانا فان ذلك فى الايجاد الايجابى ضرورة ان الذات اذا كان موجبا يكون المعلول لازما للذات وما قيل ان ذلك الوقت الذى سيوجد فيه كان من جملة ما يتوقف عليه فلم تكن مستجمعا بجميع شرائط الفاعلية فى الازل فوهم لان ذلك لازم من لوازم التاثير يمتنع تحققه بدونه وليس مما يتوقف عليه وكذا ما قيل نقلنا الكلام فى ذلك الوقت الحادث وينقض لان الزمان عندنا موهوم متجدد يقدر به المتجددات ويمكن الجواب باختيار الشق الثانى بالقول بتجدد تعلقات الارادة والتزام التسلسل فيها سيالكوتى

قوله امر وهمى اه اى امر عقلى ينتزعه العقل من الشى والوجود الى الوجود لا حقيقة له فى الخارج ظرفا لنفسه لعدم الظرفية فى الخارج

قوله استنادا حقيقيا اى استنادا له حقيقة فى الخارج لتحقق طرفيه فيه سيالكوتى

قوله هو الالهية اى الواجبية سيالكوتى

قديم مستند الى موجب وملخص كلام المعارض ان المؤثر موجود عندكم فان كان مختارا ونحن نلتزم قدم اثره فياتى وجه حصول التاثير فى ذلك القدم عندكم فهو وجه تاثير الموجب عندنا فاجاب المحشى بانه اذا كان مختارا يجوز تاخير الفعل وان كان مستجمعا للشرائط كلها هذا وقد عرفت ان الانسب بالسياق ان يكون السؤال والمعارضات كلها على تسليم الايجاب على انه يجاب من جملة الشرائط تعلق الارادة ويجب المعلول فان كان الشرائط كلها حاصلة امتنع التخلف والا لزم التسلسل وقد اجيب عنه بانه يجوز ان يتعلق الارادة فى الازل بوجود المقدور فى وقت معين مما لا يزال فيكون الشرائط التى من جملتها التعلق كلها حاصلة فى الازل مع حدوث المعلول وفيه بحث اذ من جملة الشرائط حضور ذلك الوقت الحادث فلا يكون جميع الشرائط متحققا فى الازل كما هو المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الوقت الحادث وليس اللهم الا ان يقال حضور ذلك الوقت الذى هو حادث يتوقف على وقت اخر حادث سابق عليه وهكذا الى ما لا نهاية له لا ذم تسلسل الاوقات الماضية المتوهمة التى لا وجود لها فى الخارج اصلا لان حدوث الوقت عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المركب تجدده وكونه غير ازلى فليتامل قوله امر وهمى لا حصول له لا معنى بتأثير العدم فى العلم عدم تأثير العلة فى الوجود وقد اشار المصنف بحث الامكان الى ما فيه فليتذكر قوله المساوية له فى الذاتية وزعموا ان مفهوم الذات تمام ماهية الذوات قوله وفيه نظر الخ قيل فى عبارة الامام الرازى اشارة الى اندفاع هذا النظر الذى اورده الطوسى فى نقد المحصل حيث قال ان المعتزلة وان بالغوا فى انكار ثبوت ما عدا ما لكنهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة فى الازل مع الذات فالثابت فى الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك فان قوله ولا معنى للقديم الا ذلك اشارة الى دفع النظر اى لا معنى للوجود الا ما عبر بالثبوت فلا فرق فى المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش فى اللفظ عبرنا الوجود الى الثبوت فتامل قوله اى اوصافا فسر الصفات بالاوصاف توجيها لقوله بلفظه مع ان الظ تلفتا قوله والمستقل

بالاستقلال

[illegible]

بالاستقلال لا يكون الا ذاتاً وهذا الانحصار معلوم لهم كما اشار اليه بقوله
لانهم اثبتوا هلاوات فلا يرد ما توهم من ان الكفر التزام الكفر لا الزومه وقد يقال بعض
النصارى لا يقولون بالانتقال بل بالتعلق او الاشراق فالحق تكفيرهم فانه هو
اثباتهم آلهة ثلثة وانكارهم كتبوة محمد عم **قوله** لاثباتهم الهة اه تكفيرهم ليس لانهم يثبتون
وجوب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح في الالهيات بانه لا نخالف في مسئلة توحيد
واجب الوجود الا المجوسية دون الوثنية بل لانهم قالوا ايتعدد المستحق للعبادة بل
سووا بين الثلثة في الالهية والاستحقاق للعبادة كما اشار اليه التفتازاني في بحث المسند
من المطول ان قلت فالنصارى شارك الوثنية في الاشراك بالله فما بال النصرانية
صح نكاحها مع قوله عز من قائل ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قلت قيل هذه
الآية منسوخة بقوله تع والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وله جواب
آخر مذكور في كتب الفقه **قوله** والاولى لما في المحصل اه وايضا الوفاق حيان
عالمان بتعميم الاغم الكاني اولى **قوله** حا يكونا مبدا اللصور ولا يندرج
منها الصور النوعية للنبات **قوله** وهي ايضا راجعة الى امرين
اما اشارة الى توجيه قول المص احدهما بتثنية الضمير على ما في اكثر النسخ
مع ان الظ احدها لرجوعه الى الابحاث واما اشارة الى وجه اقتصاره
على الحسين مع انه عنوان المقصد بالابحاث ان كان العبارة احدها على
ما في بعض النسخ ويؤيده **قوله** وثانيها اي ثاني ابحاث الحادث
قوله احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم البحث اثبات المحمولات
للموضوعات اعني الذوات فتعريف الحادث ليس من قبيل
البحث بل البحث الاول هو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات
واما التعريف فمن قبيل المبادي التصورية ويمكن ان يراد بالبحث المعنى اللغوي
قوله اذ المعلول العدم ان ثبت لا شبهة في ثبوته اما عند الحكماء فظاهر
واما عندنا فبالنظر الى الصفات لكننا لم يقولوا بكونها غير الذات لم يلتفت
اليه وما ورد كلمة ان الدالة على الشك **قوله** الممكن لاته عن معنى للوجود **قوله** لذاته
متعلق بعدم الاقتضاء لا بالممكن كما يدل عليه قوله ولغيره مقتضى له **قوله** وما بالذات معدوم

قوله ويظهر من هذا الكلام اى من التوزيع المذكور او من سلسلة الالهم المذكور فان مسبوقية الحادث بالغير لاحتياج الى العلة بديهى لا يحتاج الى الاستدلال
قوله لكنه مشكل فقد يقال في دفع الاشكال ان المراد من قوله فاذن لا وجوده انه فاذن لا اقتضاؤه لوجوده مقدم على وجوده وفيه انه مع كونه خلاف الظاهر
مستدرك بعد بيان ان علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان وانه ح يكون راجعا الى ما قاله الامام والكلام في ان القول بالتقدم الذاتى للعدم مشكل
ومن هذا ظهر بطلان ما قيل ان المراد بان امكان عدمه متقدم على وجوده مع ان التخصيص بامكان العدم لا معنى له لان الامكان مطلقا مقدم على وجوده
ولو سلم فكما ان امكان عدمه مقدم على وجوده يصح ان يقال ان امكان وجوده مقدم على وجوده بل نقول امكان كل طرف مقدم على وجوده لا امكان
طرف آخر قوله فان العدم آه وما ذكره من الدليل منقوض لا ستلزامه كون الوجود سابقا على العدم سبقا ذاتيا بان يقال الممكن غير مقتض لذاته
العدم ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم على ما بالغير فانه لا عدمه اعنى وجوده مقدم على عدمه

على ما بالغير فيل لان ما ثبت بلا واسطة معدم على ما ثبت بها ولا حاجة الى
البيان المذكور فلا يرد ما سنورده وفيه بحث لان عدم ما بالذات على ما بالواسطة
انما يتم اذا احتاج الثابت بالواسطة الى الثابت بدونها وهو ممنوع قوله لكنه مشكل
جدا فان العدم آه قيل لو قيل يراد بهم لا اقتضاء وجوده بدليل ما بعدهم من قوله وهو
عدم معنى لوجوده لم يرد اشكال الشارح ولا ايراد المتن قوله لكنه منظور آه فيه بحث لان استحقاق
الوجود بحسب الغير متوقف على استحقاقه بحسب الذات لان الواجب بالذات لا يكون
واجبا بالغير كما سيجئ فثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس له حاجة الى اثبات
ان ما بالذات مطلقا معدم على ما بالواسطة واذا جعل الموصول في كلام المحشى رح
الموصوف للعهد بان يراد بما بالذات عدم الاقتضاء وما بالغير الاقتضاء
انطبق كلامه على ما ذكره الامام بلا ورود ما مر قوله ولم يبين ذكر وجه
لان ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لا يستلزم وان كان ارتفاع
الذات سببا لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين قوله
هذا اذا قلنا آه نقل عن الشارح انه لو لم يقل هذا لكان اولى لان اكثر ما سبق
على قاعدتهم لا غير قوله مختصا بالواجب بالنظر الى الدليل وان كان اعم بحسب
المفهوم قوله اى كما ينبغى ان يعتبر المحل بالقياس الى امكان الحادث لا نسلم
لم يسم في صورة كون الحادث نفسا قوله واما الهيولى ان كان الحادث
صورة فان قلت قد يكون الحادث صورة ثانية ومحله جسم لا هيولى
كصور المواليد قلت ذلك الجسم يسمى هيولى ثانية بالنسبة
الى تلك الصورة بخلاف متعلق النفس بالقياس الى النفس قوله
وقد فسر المادة بالهيولى وهو ههنا سهو اذ الكلام مبنى على هذا التفسير
ليصح قوله فيما سيأتى وهو المادة ولا بد ان تكون قديمة قوله
لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها المراد من الاشتمال الاستلزام
لا التركيب لئلا يرد عوارض النفس لا سلامة لم المراد بالموضوع
موضوع الامر الحادث كما هو مقتضى السوق فلا يرد موضوع ادراكات
المبادى العالية لان تلك الادراكات قديمة عندهم اذ جميع كمالات

قوله نكتة لبيان المراد ... ليس المراد الاستقلال في ... موضوع بل الى ان ... ان الحدوث ... ما هو فانه لم يذهب الى ... الحدوث ... الاعم ... المسبوقية بالغير كما تقدم ... وبحاجتها ... بالعدم سبقا ذاتيا او ... بالاستحقاقية

لان ارتفاع ما بالذات لم يكن سببا لارتفاع ما بالغير

البادى

المبادي بالفعل وفيه بحث امّا اولا فلان كون كمالات المبادي كلها بالفعل
في اقتضاء الحادث سبق المادة كما صرّح به فاستلزام موضوع الحادث
مادة انما يثبت اذا ثبت عدم ادراكات المبادي وبالعكس فيه وروامّا
ثانيا فلان النفس بحدوث لها اللذات والآلام في النشأة الاخرى وليس فيها
شائبة المادة فتامل قوله وهو في الظهور مسلم على تقدير ان يحمل الامكان
على الذاتي اذ لو لم يتحقق قبل وجود الحادث لزم الانقلاب وامّا اذا
حمل على الاستعدادي كما هو الحق فلا وسيصرّح به المحشي قوله لما مرّ
من ادلة وجوده فان قلت الذي مراد له وجوده هو الامكان الذاتي
والامكان المستدل به ههنا هو الاستعدادي كما سيصرّح قلت تلك الادلة
كما تدل على وجوده الامكان الذاتي تدل على وجوده الامكان الاستعدادي
بلا تفاوت الا يرى الى ان قول المصنف هناك بعد ذكر الادلة الثلثة لكن
طردها في كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا لكن لا يخفى عليك ضعف تلك الادلة
فبناء دعواهم عليها يجعلها بناء على غير اساس قوله ولا اثر اشتغالنا به اي اشارة
الى تعميم الاقتضاء الى المعنيين المذكورين قوله لان صحة الشيء لا يقوم بما يباينه
فيه بحث لان صحة الشيء لا يقوم بغيره مباينا كان او غيره واوامّا وصف غير المباين
بصحة اخرى ماخوذة بالقياس الى ذلك الشيء فمثله ممكن في المباين ايضا كما لا يخفى
قوله كقدرة القادر توجيه العبارة الحمل على حذف المضاف اي كمحل قدرة
القادر وما ذكره الشارح حاصل المعنى قوله هو صحة اقتدار القادر
لا حاجة الى اعتبار صحة الاقتدار بل الظاهر ان يبقى كلام المتن على ظاهره
كما يدل عليه في حاشية التجريد مع ان كون الفاعل المختار القادر محلا
لصحة الاقتدار غير ظاهر بل الظاهر ان يبقى كلام المتن محلها نفس الاقتدار
اللهم الا ان يقال الفاعل بحل الصحة اعتبار الصحة نفسه على قياس ما قيل
في حصول صورة الشيء في العقل وقد عرفت انه كلام مزيف عنده قوله
بل صحتها معللة بالامكان وقد عرفت انه لا احتياج الى اقحام الصحة فان البعض
الكل العدم معلل بالامكان ايضا فعال بهذا العذر لانه ممكن فان قلت اذا قيل

صح من الحيوان ايجاد الحركة ولم يصح ايجاد المجردات وقيل عادا كان الامر كذلك يجاب بانه ممكن منه دون ايجاد المجردات علم ان ههنا امرا آخر غير الامكان الذاتي وهو الذي علل به صحة الايجاد قلت اجيب بان الكلام في القادر المطلق والذي تعلق قدرته هو الامكان بلا شبهة وفيه ان هذا لا يلايم السوق لان الفلاسفة لا يقولون بالقادر المطلق اللهم الا ان تفسر القدرة بمعنى يسع قول الحكماء به وفيه ما فيه بحث وهو ان المراد بالامكان ههنا على ما هو المحض هو الاستعدادي ولا خفاء في ان الذي تعلق به القدرة هو الامكان الذاتي فالكلام ليس بتمام ويمكن ان يقال الامكان الاستعدادي ايضا متعلق القدرة فيجاب من سال عادا صح من القادر ايجاد الممكن بانه مستعد للوجود والمنع مكابرة **قوله** وهو المادة فيه بحث لانا لا نم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحوادث وراء تعلق الحلول كالتدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يقم دلالة على امتناع ذلك وايضا قد نبهت على ان الموضوع قد يكون جوهرا غير جسماني كالعلوم المعقول فيبطل ما فرعوا عليه من هذه القاعدة من قدم كمالات العقول لاستلزام حدوثها سبق المادة **قوله** وفي المباحث المشرقية نعم به لما سبق من تعميم المادة **قوله** لوجد من تلك المادة كالاعراض المراد بالمادة المحل لا الهيولى والا فالحركة الاينية والوضعية مثلا لا يوجد من الهيولى بل من الجسم **قوله** والامور الاعتبارية لا تستدعي محلا موجودا اي موجودا في الخارج كما هو المدعى ههنا واما استدعاؤها محلا موجودا في الجملة ولو في الذهن فقاعدة ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له نعم تقتضيه ثم الظاهر ان مفهوم الامكان ثبوتي وهو قابلية الوجود والعدم لا سلبي كما شعر به تفسيرهم اياه بسلب الضرورة اذ لو كان سلبا لكان قولنا الحادث ممكن موجبة سالبة المحمول غير مقتضي لوجود الموضوع فكان الممتنع حال عدمه في الذهن ممكنا متصفا لاتصافه بهذا السلب لا ممتنعا لان اقتضاء العدم امر

واما الحركة في الكم ... في المصنف به الهيولى ... في مباحث ... في حواشي التجريد

ماخذ منه

أو

ثبوتي

ثبوته يستدعي وجود الموضوع في الجملة وهو بط قطعاً وتكون السلب المذكور لازما لهذا المعنى الوجودي يعبر عنه به فالحادث لا يتصف بالامكان الذاتي قبل وجوده في الخارج او في الذهن كما لا يتصف بالامتناع حتى يلزم الانقلاب واما اذا وجد في الذهن متصف به و يقوم به امكانه فلا يلزم وجوداً في الخارج يقوم به الامكان الذاتي للحادث هذا و يمكن الجدل في اتصاف الممتنع قبل وجوده في الذهن بالامكان ولو كان امرا سلبيا بان عدم ثبوت الممتنع في المبادي العالية الطاقية في اتصافه بالامتناع امر جائز ان يستلزم محالا آخر اعني عدم اتصافه بضرورة احد الطرفين و سلبه ايضا فتامل قوله ثم ظ عباراتهم الخ خصوصا قولهم الامكان وجوده لما مر من ادلة وجوده و قد عرفت توجيهه قوله احتياج الى حادث آخر فيه بحث لم لا يجوز ان يكون الشرط الحادث امرا عدميا وان نوقش في اطلاق الحادث على العدمي نقول لم لا يجوز ان يكون شرط الحادث امرا عدميا متجددا و قد سبق ان التجدد لا يستلزم الوجود لا يقال العدم السابق ازلي فلا يكون شرطا للحادث و شرطيه العدم اللاحق يستلزم شرطية الوجود لتوقفه عليه فيعود المحذور لانا نقول فرق بين العدمي والعدم كما مر في بحث التعيين فان قلت ذلك الامر العدمي يستدعي ايضا محلا والا تساوت النسبة كما سياتي قلت لا نم اقتضاء المحل الموجود فان قلت سيجيء ان الشرط مقرب ولا قرب في المعدوم المحض قلت سيجي ايضا ما في حديث القرب قوله ولان ذلك المجموع الخ قيل هذا انما يتم لو كان المجموع الشرط وجوديا مغايرا لوجودات الشروط وليس كذلك و سيذكر الشارح في بحث ابطال التسلسل ما يندفع به هذا الكلام قوله ولا بد له اي لذلك المجموع من محل يختص به فيه دلالة على ان ثبوت انه لا بد لذلك المجموع من محل يختص بالحادث المفروض او لا على احد الانحاء المذكورة في المباحث المشرقية يتم مطلوبهم بلا حاجة الى سائر المقدمات ولا يكون الاستدلال ايضا بالامكان الاستعدادي والجواب ان ثبوت محل للمجموع على احد الانحاء المذكورة انما

يلزم منه ثبوت محل الامكان ان يكون محله موجودا في الخارج لان الامور الاعتبارية لا تستدعي محلا موجودا في الخارج بل في الذهن وبهم من اراد ان الامكان ثبوت يلزم منها ثبوت محل موجود في الخارج منه

انما يكون لسائر المعدومات المنضمة للاستدلال بالامكان الاستعدادي
الثابت بدونها ان له محلا واما ان ذلك المحل موجود اما كرا او اما كرا
فسائر المعدومات **قوله** كنسبة الى عشرة فيه منع لان تلك الامور المتعاقبة
على تقدير تسليم جوازها ولزومها يجوز ان تكون امورا قائمة بانفسها متناسبة
للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة قوله اي لذلك المحل
استعدادات فان قلت لم لم يعتبر في جانب الفاعل امكان استعدادي
بالنسبة الى الفعل والايجاد قلت لان التفاوت ليس في الفاعل اذ الشرائط
لوجود المعلول ابتداء وان امكن ان يعتبر بالوجه بالنسبة الى الفاعل
مبني على اصلهم الفاسد وايضا لا نم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة
للحادث حالات موجودة في الخارج ليحتاج الى محل موجود فيه ثم يحصل بحسبها
للحادث قرب من النقصان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان كيف
وانها نسبة بين الحادث والنقصان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في
الاعيان بدون تحقق المنتسبين منها وبالجملة اذا تحقق شرط من شروط الوجود
يترجح على العدم بالنظر اليه واذا تحقق شرط آخر يكون ارجح بالنسبة الى الاول
وهكذا فان اريد بالقرب والبعد هذا المعنى فهو لا يستدعي محلا موجودا في الخارج
بل يتصف به ذلك الممكن حال عدمه في الخارج اذا وجد في الذهن واما اذا لم
يوجد فيه ايضا فلا موصوف ولا اتصاف وان اريد امر آخر فلا دليل على ثبوته
احدهما ان هذه الاستعدادات فيه بحث لان هذا الدليل لو تم لم يدل على وجود
الزمان الذي هو المراد من مقالة الحكماء كما سيشير اليه في اخر المقصد اذ
النزاع في سبق كل شيء بامر موجود واما السبق بزمان موهوم فالمتكلمون
قائلون به **قوله** الا يرى انه اذا قيل ولادة زيد آه فيه بحث لان ما ذكر لو سلم
لدل على ان القبلية والبعدية عرضان اوليان للزمان بمعنى
عدم الواسطة في الاثبات والمط عدم الواسطة في الثبوت
وبالجملة المطلوب بالسؤال هناك هو العلم بانه اي
العدم لا بماهيته والا فلا يلزم انقطاع السؤال عند الوصول

اي وجود العدم اي
ولادة ان لا سلام

ماهو

الوصول الى اجزاء الزمان لا يصح ان يقال لم تقدم هذا الجزء الذي سميناه الماضي على الذي يسمى
بهذه السنة اذ ليس عند العقل بالنظر الى ذاته تمايز فامتنع هذا السؤال
ثم ان تقدم العام الماضي على هذا العام معلوم بالبداهة لكل احد لدلالة اللفظ
على ذلك دون ساير الحوادث وهذا هو الفارق في انقطاع الى
السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان لا قبله اذا كان المطلوب معرفة
انه التقدم لا لمية ولا يخفى انه لا يدل على مطلوبهم واما ما يقال من ان السبق
الزماني لو كان عبارة عما ذكر من غير اعتبار امر آخر معه لوجب ان يكون
سبق العلة المعدة على معلولها سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع
معها القبل والبعد وقد صرحوا بانه سبق ذاتي فما لا يلتفت اليه اذ
لا محذور في اجتماع جهتين حيثيتين للتقدم في العلة المعدة او غيرها الا ترى ان العقل
الاول متقدم على الثاني بالعلية وبالرتبة ايضا لقربه من المبدأ الاول ولا نسلم
عدمه لان العدم [illegible] فان قلت لم لا يجوز ان يكون التقدم عدميا ماخوذا بو
صف الانفصال [illegible] قبلا قلت لان مطلق الانفصال وكذا الا
تصال [illegible] العقلية يشتمل على التقدم اذ
نفس العارض لا يجوز فينقل الكلام اليه فتامل قوله وجوابه ان يمنع
كون التقدم امرا وجوديا [illegible] للعدم قبل عروضه للعدم ليس عرضا
[illegible] معناه [illegible] العدم لعروضه الحقيقي على الزمان وعروضه للعدم
بهذا المعنى لا يستلزم عدميته فالسند لا يستلزم المنع وسيأتي تحقيق الكلام
تتمة في مباحث [illegible] ان شاء الله تعالى قوله فهو موجود في الجملة اي اما في
الخارج او في الذهن ولا يرد ان الكلي الطبيعي له وجود وليس بموجود
قوله فانهما لم يعرضا للشيء [illegible] فان قلت هذا الكلام محمل [illegible] فاذكره
الشارح لا يحتاج فيه الى الشروط الثلث المذكورة ولا يرد الا بعينه اصالة
في [illegible] ان [illegible] لاجل [illegible] لاجله العروض اي لم يوصف الاول
شيء واحد بل عرض الوحدة لاجل الكثرة قلت [illegible] قول المصنف للكثرة فان
المفهوم منه على ذلك الحمل ان الكثرة تعرض لاجل الكثرة الا [illegible]
النفي

ولا معنى لان تعال عروض الكثرة لاجل الكثرة اللهم الا ان تعال معناه تعرض الكثرة للكثرة لا لاجل نفسه اى لذاته قوله المراد من عروض الوحدة للكثرة لا يخفى ان سياق كلامه على ان اللام صلة العروض فارادة هذا المعنى على هذا التقدير انما يصح بحمل الكلام على المسامحة واعلم ان هذا الجواب اقرب من الجواب الثاني الذي اشار اليه بقوله ولنا ان نقول اه ولذا قدمه وان كان الجواب الثاني اوفق بعبارة المتن فعلى الاول يكون معنى قوله حتى الكثرة من حيث كثرتها اى مع ملاحظة صفة الكثرة وقوله فانها لم تعرض الا بشرط واحد بلا ملاحظة الكثرة اى من جهة واحدة وقوله عرض الوحدة للكثرة اى الوحدة تعرض للكثرة الذي لم يلاحظ تفصيليه فيكون اذا الحيثية الاجمال والتفصيل واما على الثاني فالامر ظاهر قوله لكل موجود معين قيد به ليخرج الطبايع عند من يقول بوجودها قوله اعدامها والجاد التجزين اخرين فلا يمكن حمل كلام المصنف على ان التوزيع ح يكون اعدامها بالكلية والجاد التجزين من كتم العدم ابتداء بلا بقاء محل بين الاول والثاني والباقي فرضا اعنى الهيولى قد بطل وحدته الشخصية بسبب الصورة فعلى تقدير ان تكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي ينبغي ان ينعدم هو ايضا فيطابق كلامه مذهب الحكيم وليس ببعيد الما يسبق اليه الاشارة من ان الوحدة الشخصية للهيولى في ~~التي المشقوق~~ محفوظة عندهم بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لانهم لم يبطل الوحدة الشخصية للهيولى في التي المشقوق على ان قوله والمجوز اليابى عنه نوع اباء قوله وهذا الدليل بعينه يدل اه هذه الدلالة على زعم المصنف وان كان غير مرضي عند الشارح كما سيشير اليه قوله بناء على انه محل الاستبعاد وقوله انما جوزه من جوزه اه قوله موصوفة بالوحدة دون التشخص اى الامور الكلية من حيث انها امور كلية موصوف بها دونه فاندفع ما يقال ان الموجود الذهني صورة شخصية في نفس شخصية فلا يتصف بالتشخص ووجه الاندفاع انها من حيث الوجود في الذهن وان كانت جزئية ومشخصة لكن من حيث ذاتها ومفهومها كلية وبهذا الاعتبار يتصف بالوحدة دون التشخص وقد بينا فيما سبق الدلالة المذكورة

فانه لم لا يجوز ان يكون التشخص فيما وجد عينا للوحدة ولا يلزم منه ان يكون
لما وجد احدهما وجد الاخر فاعتبر الوجود فانه عين ذات الباري
مع انا نصف بالوجود لا بذات الباري نعم مفهوم هذا مغاير لمفهوم
ذاك او نقول المفهوم واحد والتغاير باعتبار ان غير موجودة ولا
وجود به الا ان المنع هاهنا كون حقيقة الوحدة وحقيقة التشخص متغايرا واحدا او
تحقق احديهما بدون الاخر في موضع يدل على هذا النفي اذ لا يعقل وجود
الشيء بدون نفسه نعم قد يتحد امر مع اخر في الذات والهوية لم
تتحقق بدونه لانه كنفس الاتحاد وبهذا المعنى يوجد بين العالم والكاتب فان
الانسان يتحد مع زيد ومع عمرو وبهذا اتضح الحل هاهنا كما حقق فيما مر
وليس المقصود بالتعريف بهذا المقام ذلك المعنى على ان عين ذات
الباري عند من يدعيه وجود الشخص وليس الذات كذلك قوله ونعم معارض
للمساواة المراد بالمساواة عين الهوية وبالوحدة الوحدة الشخصية حتى لا يرد قوله
الماهية الجنسية مثلا الكثيرة وان اخذت مع الوحدة الجنسية نعم لا يدل على
مغايرة مطلق الوحدة فتامل قوله والامام تعرض لتعريف الوحدة انه فيه
بحث لان طريقة الوحدة ليس بمرضي المصنف بل نقل عن المفصل القول بانها
واد لته ثم اجاب اللهم الا ان يقال بعدم القول بالبداهة مع تسليم صحته
وبطلان الادلة لا يستلزم بطلان المسئلة قوله وقرر حال الكثرة على
ان الكثرة تبين كثيرا المقصود بالبداهة قوله وقد يقال الوحدة اعرف
عند العقل انه قد علم مشهور وسواء قد يرسم في النفس صور كلية كثيرة
ينتزع كلا منها من جزئيات كثيرة وكما ان الجزئيات المرتسمة في الالة موقوفة للكثرة
كذلك كل واحد من تلك في الخيال موقوف للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص
عروض الوحدة بما ارتسم في العقل وتخصيص عروض الكثرة بما ارتسم في الخيال
وما يتفرع على هذا التخصيص فان قلت الكثرة وان عرضت ما في العقل
لكن عروضها بواسطة عروض الوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة قلت
هذا جار في الكثرة المرتسمة في الخيال فلا بد ان تكون الوحدة اعرف عند الخيال ايضا

قوله اقول ... في الالة موقوفة للكثرة كذلك كل واحد من تلك في الخيال موقوف للوحدة ... [illegible]

قوله سواء اخذا كليتين او جزئيين اي سواء اخذ العارضان فيلزم
منه جواز ارتسام الجزئي في النفس ان استلزم جزئية العارض جزئية
المعروض للزم الا ان يجاب ذلك في غير المادي لحسبه الظ وان جعل في
موضعه ان الى فيدل في ذات النفس او واسطة الآلات الجسمانية العلامة
على الوحدة والاعتبارات الكلية لا اعيانها الشخصية ويلزم ايضا جواز
ارتسام الكلي في الالات لثبوت معروض الكلية فيها مع انه محال او لا نحو
عندهم واجيب بان المراد لمس الالات الكلية والجزئية لا دخل لها في هذا
المطلب فانما المناط على الحيثية المذكورة لا تجويز كون العارض كليين
وجزئيين في الواقع قوله فانه الحكماء بما فيه ما ليس بواضح فيه ان توقف
الحكماء للكيفية لا ينتقض بالوحدة لانها عدمية والظاهر المثبتين بعض
الحكماء والنافين بعضهم وهم الذين قالوا ان كل عدد مؤلف من الحيثية العددية
والا لزم التسلسل المحال كما سنذكره في بحث العلة والمعلول قوله ويقال
من جانب النافي الاثبات يقال لو وجدت الوحدة لكانت واحدة لكون الوجود
مساويا للوحدة فلها وحدة موجودة وسلم جرا قوله الجسد هي موجوده
ايضا وكل موجود له وحدة فللوحدة وحدة اخرى قوله لتوقف انضمامها الى
الماهية على كونها واحدة فينتقل الكلام الى تلك الوحدة ويلزم التسلسل في
الوحدات الموجودة واما اذا كانت اعتبارية فانما يلزم التسلسل في الامور
الاعتبارية وهو لا يستلزم فتامل قوله ويمكن اجراء الدليلين فيها في اجراء الدليل
الاول بحث اذ كل موجود لا يلزم الكثرة له بل لازمه الوحدة بل الممتنع ان يكون الكثرة
على فرض الوجود واحدة لا كثرة حتى يلزم التسلسل نعم يمكن الزام التسلسل فيهما ايضا
بان يقال الكثرة لو وجدت زاد على الموجودات عدد اخر مثلا اذا كان
زيد وعمرو موجودين كانت الكثرة العارضة لهما ايضا وجدت يلزم كثرة اخرى طارية ملحقة معها
وهكذا فيتسلسل ويمكن الزام التسلسل باعتبار الكثرة ووحدتها واما الزامها باعتبار
الكثرة وتشخصها او وجودها فانما يتم على تقدير كون الوجود والتشخص موجودين
فتامل قوله وتحقق الوحدة الخ فان قلت هذا الدليل يعم الكثرة ايضا اذ يقال

لو كانت الكثرة عدمية لكان عدم الوحدة فالوحدة اما وجودية او الكثرة
ليست الا مجموع الوحدات التي عددية فالكثرة وجودية واما عدمية
فيكون الكثرة عدما للعدم فيكون ثبوتية قلت هذا الدليل مثل الدليل
الجاري في الوحدة لا عينه كما لا يصح ان يقال على تقدير وجودية الوحدة الكثرة
الوحدة على نحو ما قيل في الوحدة **قوله** اي ليسا مستويين اشار الى
ان ليس المراد ما يعرض المتقابلين الوجودين بالفعل حتى يرد ان ذلك ليس بلازم
للتقابل لجواز لزوم احد المتقابلين للمحل **قوله** لانه من خارج يشكل عليه
يشكل على الوجه المبين في الاربعة لانه خارج مع انها كيفية
مختصة بالكميات متضادة للعدم لا لجواز ان يطرء او اعتبار الجواهر في
نفس الماخذ الذي هو الضد المتعين لان الحل يدفع الاشكال **قوله**
لا يعوم صده الحد هذا مجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع
الضد والمعدوم يجامع كا قومه ولا يخفى فساده لان المنع بامتناع المتقابلين
ان لا يتصف بشيء احدهما الاستقامة في زمان واحد من جهة واحدة على
ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء لا ان
يكونا موجودين معا قيل مع ان الواقع خلافه اذ ان البلقة ضد السواد
والبياض مع انها تقوم منه ومعه قلت لان البلقة تضاد سواد الكل
وبياضه لا مطلق السواد والبياض وليس سواد الكل ولا بياضه مقوما
لها والتحقيق ان تضاد البلقة في الحقيقة تضاد جزئية اعني تضاد البياض
للسواد والسواد للبياض **قوله** ويقرب منه دليل على نفي التضاد اي
دلالة العدم وجوبا لا مطلق العدم ووجه الدلالة ان المتضادين وان لم يجب
معيتهما لكن لا يجب تقدم احدهما **قوله** فان تعقل الملكة متقدم على تعقل
العدم فان قلت تقدم الملكة على العدم تقدم ذهني والكلام في العدم
الخارجي من الوحدة والكثرة اذ على تقدير وجودهما يكون الوحدة جزءا خارجيا
للكثرة متقدمة عليها بحسب الخارج واما قلت تقدم بعد تسليم وجوبها تقدم العدم
على الملكة تقدما خارجيا وان لم يجب بل يلزم لكن لا وجب العدم الذهني لم يظهر التعليل على نحو ظهوره

تم الجزء الثاني

ثانيا ولهذا الكلام في عدم الظهور لا في عدم الجريان قوله اي الوحدة قيد الواحد
بالوحدة لان الكلام في العدد وهو الوحدات لا في المعدود الذي هو الآحاد قوله
ولا يذهب عليك ان قوله او القسم الى مخالفة في الحقيقة يدل على ان
المراد حقيقة تلك الشيء لا تدخل هذه الكثرة في تعريف الوحدة لاشتراك
تلك الامور المختلفة الحقائق في حقيقة المجموع وهي الحيوان قلت هذا سهو لانه خلاف
الظاهر لا يفيد لان الكثرة المجتمعة من الواحد والكثير تدخل في تعريف الوحدة اذ لا
اشتراك لها في حقيقة المجموع اصلا واما دلالته لمخالفة على ما ذكرنا فانما يصح
لو كان العبارة على صيغ المصادر من المخالفة ولا فرق فيه بل هو مصدر من
التفاعل وما عبارة عن الاقسام كما دل عليه السياق قوله فلا اولى ان يقال الخ
انما قال ما لا اولى لان الوقوف الثاني فيه نعم ولكن عند العدم يكون المعنى لا اولى
قوله والكثرة كونه بحيث ينقسم قيد الحيثية يراد فلا يرد بدلالة ان دفع الجزء يوجب رفع
الكل بعينه هذا الكلام ذكره الشارح في مواضع من كتبه وقد بحث فيه بانه مع انه مخالف
لما صرحوا وصرح به الشارح ايضا في حواشي التجريد من ان عدم الجزء علة لعدم
الكل ويعدم علته محل الاشكال في نفسه لان وجود الجزء الخارجي سابق على وجود
الكل ويعدم علته وهذا السر محل النزاع ثم ان الصفة الواحدة الشخصية سواء
كانت وجودية او عدمية لا تقوم بشيئين بحيث يكون كل واحد منهما موصوفا بها
بالاستقلال وهذا ايضا ما يكشف عن عدم الارتفاع الواحد بوجود الكل ووجود كل
ولو صح هذا لزم في صورة ارتفاع جميع الاجزاء ان يقوم ارتفاعات بعدد الاجزاء
بوجود الكل الذي هو شيء مخصوص وفساده ظاهر قوله وبقي ههنا بحث اه
هذا البحث ايراد على ما نقل من المصنفين بتحقيق تقابل التضاد بين الوحدة
والكثرة الطارئة على موضوعها مع انه شرطا في حد المتضاد كون المتقابلين
متواردين على موضع واحد شخصي ولا يرد على الشارح ان
ما ذكره لو تم لدل على عدم التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة مع
ظهور فساده ولان موضوع اللاكثرة المتقابلين لا يلزم ان يكون
واحدا بالشخص بل قد يكون واحدا بالنوع كالرجولية والانوثة

واللاكثرة

للانسانية

للانسان وقد يكون واحدا بالجنس كالفرس والثور ونحوه للعقد والماهرا
عم كالحمرة والشرب ولا انه يلزم مما ذكره ان يكون مثل الانسانية
والفرسية والحيوانية وغير ذلك مما يزول بزوالها الشخص عن معاليه
لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لها بعم لو استدل بما ذكره
بما ذكره حين البحث على انتفاء العامل الذي سيما في بعض الابحر لورد عليه ما
ذكر قوله ان كانت الاشياء باقية باعيانها اه قيل عليه ان اراد به ان تلك
الاشياء باقية متعددة على ما ينبئ عنه لفظ باعيانها فنختار انها غير باقية
بتعددها ولم يلزم وحدة الهيولى لان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده
والا لكان جميع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد عدما كلها بالكلية
والحادث الماء اخر من كتم العدم والفرض فاثنينية مطلانه وان اراد انها
باقية بتشخصها فيمنع الملازمة ونقول تلك الاشياء التي كانت الآن باقية بالتشخص
بتشخصها الا انها زالت عنها تلك الكثرة عرضت لها وحدة حقيقة الحاصل
انا لا نسلم ان الوحدة والكثرة من المشخصات حتى يزول بزوال احدهما والآن
الآخر وجود موضوعهما لم لا يجوز ان يكونا من العوارض المفارقة كما هو مذهب
افلاطون في الاتصال والانفصال وما ذكره الشارح مبني على الهيولى والصورة
حتى يلزم انعدام الصور الجسمية التي هي معروضة للكثرة في الكيزان اذا جعل تلك
المياه في كوز واحد وحصول صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا ينفصل فيها اصلا
فلا يقوم حجة على نفاتهما ومنهم المصنف كالشيخ والهيئات وما ذكره انما يدل على ان الصورة
الجسمية الواحدة بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا للوحدة والكثرة ولا
يقوم برهانا كما سياتي على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم
لا يجوز ان يكون موضوعهما سوى المادة الباقية بعينها في الحالين وقد اتصف
في احدهما بالكثرة اتصافا اوليا ولو بواسطة الصورة وفي الآخر بالوحدة
ولو بواسطتها ايضا وذلك كاف في الجواب عما وما يقال من ان الهيولى بنفسها
وحدها ليست واحدة ولا كثيرة فمعناه ان الاتصاف بهما ليس مقصودا لها الا انها ليست موضوعة
بالحقيقة لهما فان ذلك ممنوع قوله كالتقسيم في المطالب الاولية من كون العدد بحيث

ف ما جعلناه

لا لعدد الا الواحد كالثلثه والجذر التسعه وعشرها والمركب كونه للعدد
غير الواحد ايضا كالاربعه والثمانيه والتسعه والمطلق قد يراد به المجذور اعني
ما يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاربعه الحاصله من ضرب اثنين في نفسه
وكالتسعه الحاصله من ضرب الثلثه في نفسها ويراد بالاصم الذي يقابله ومعناه
لا يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاثنين والثلثه وقد يراد بالمطلق
ما يكون له كسر صحيح من الكسور التسعه وبالاصم الذي يقابله انما لا يكون
كذلك قوله من غير شعور اه ربما توجه كلام ارسطو بان الستة لو مثلا انه ستة
بشرط عدم انضمام الاخر وبعد الانضمام زالت الستة وال الشرط بها وبه ينظر
من عدم التركيب من الاعداد و من امكان الفعليه من تلك الاعداد مع
ان تلك الاعداد من الوحدات قوله اذا ان لا ينقسم الى جزئيات
المراد بعدم الانقسام الى الجزئيات ان لا يكون مقولا عليها مجموع زيد وعمرو
واحد بالشخص وقد صرح به بعضهم ايضا لكن انفاء وجه عن اقسام الواحد
بالشخص الذي سيذكر اللهم الا ان يندرج في الواحد بالاجتماع وفيه ما فيه
قوله ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم ينبغي ان يعمم عدم الانقسام الى ...
يكون واحدا بالشخص كالاحاد قلت ذكر المفهوم فيما سبق ان الوحده ...
موقوف عدم يكون الشئ بحيث لا ينقسم لا يخفى انه مفهوم مغاير لمفهوم عدم
الانقسام فكيف قال ههنا ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم قلت كلامه
ههنا محمول على المسامحه والمقصود ان لم يكن له مفهوم سوى كون الشئ بحيث
لا ينقسم كما وقع في بعض الكتب المعتبره قوله وهو النقطه المستحيح الظ
ان المراد النقطه العرضيه فهذا على مذهب نفاة الجزء ولا يذهب وكذلك في
كون بعض الامثله الاتيه على راي المثبت للجزء و اعلم ان
المراد بالمفهوم في قوله ان لم يكن له مفهوم هو الحقيقه لا نفس المفهوم و
والا ورد المنع على القول بان النقطه مفهوما وراء عدم الانقسام دون الوضع
بناء على جواز اعتبار عدم الوضع في مفهوم الوحده بان يكون صفه لعدم ا
الانقسام لا للشئ والا لم يعتبر الوحده الا انه ذاتي كما اذا اريد الحقيقه

فلا

فلا يرد المنع اذ الظاهر ان الوحدة ليس لها حقيقة وراء عدم الانقسام
واما كونه غير ذي وضع فامر عارض لحقيقتها وكيف لا والسلب ثابت
للشيء بالقياس الى معنى ليس هو له وما هو ذاتي لا يكون كذلك واعلم
ان الواجب تعالى داخل في المفارق اذ المفارق على التوجيه المذكور ما له حقيقة
وراء عدم الانقسام مع كونه غير ذي وضع لا ان عدم الانقسام داخل في
مفهومه كما ظن **قوله** الى اجزاء مقدارية قيد الاجزاء بالمقدارية ليتضح تمثيل
المنقسم الى الاجزاء المتشابهة بالماء مع اشتماله على اجزاء الوجود المخالفة
في الحقيقة اعني الهيولى والصورة وقد اشار الى ان المراد بالاجزاء في قوله
فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا هو الاجزاء المقدارية ايضا فمعنى اصلا
ان لا يقبل القسمة الى تلك الاجزاء لا وهما ولا حقيقة فلا يقدح في شموله
للنقطة والوحدة والمفارق التشخصات تركبها من الاجزاء المحمولة اعني
الجنس والفصل ولا كون التشخص جزءا للاشخاص على تقدير القول به من
ان كل شيء لكن تفسير الواحد الحقيقي فيما سيأتي بما لا يقبل الانقسام لا الى الاجزاء
المقدارية ولا الى الحقيقية يساعده اللهم الا ان يقال الواحد الحقيقي يطلق على
معنيين وتوحده كاستدراك هناك بمعنى فيه لشيء آخر وهو ان تقييد الاجزاء بالمقدارية
يخل بالقياس الى الواحد بالاجماع فان مثل وحدة العشرة الجزئية ليست وحدة
اتصالية بل اجتماعية على ما قيل مع انها غير منقسمة الى اجزاء مقدارية غير متشابهة
اللهم الا ان يقال هي منقسمة اليها نظرا الى ظاهر انقسامها الى الاربعة والستة
مثلا وان كانت غير منقسمة باعتبار الوحدات وهذا الانقسام الظاهري يكفي
ههنا كما يكفي في اتصال الماء حسا على ان مثل الجزء في الوحدة الاتصالية
او يمنع كون العشرة في الواحد بالاجتماع **قوله** القابل للقسمة الوهمية يعني
فرض شيء غير شيء واحترز بها عن القسمة الانفكاكية فان المقدار قابل للاول
بذاته وللثاني بحسبها دون الثانية لانتفائه بطريانها عليه **قوله** بل يقول بكونها
لحلول المقدار به هذا اعتراض قوله فهو الجسم البسيط وحاصل وجه الاعتراض
انه ينبغي ان يقيد الواحد بالاتصال الانقسام الى الاجزاء المقدارية المتشابهة

[في الهامش:]
وهذا لا نقض في وجود الواحد الحقيقي ومن المفارق
او يقال ان لا يقبل القسمة الى الاجزاء
المقدارية وان لم يقبل ... عدم الانقسام
وانه غير ذي وضع ... الى اللمس ...
الاجزاء والقسمة ... لبيان ... من المفارق
انها الاجزاء وهي ...

فقط لئلا يتداخل الاقسام فلا يصح التمثيل بالجسم البسيط على راى الفلاسفة
لانه كما ينقسم اليها ينقسم الى الاجزاء المتخالفة وهى الهيولى والصورة وفيه
نظر لان قيد فقط انما اعتبر بالقياس الى الاجزاء المقدارية الغير المتشابهة
فلا يقدح فى التمثيل بالجسم تركبه من الهيولى والصورة اذ ليسا من الاجزاء
المقدارية بل هما من اجزاء الوجود والطاف وجه الاعراض مع توهم الحصر
قوله فهو الجسم البسيط فان قلت توهم الحصر متحقق فى المضروب اليها ايضا
مع انه لم يستوف الاقسام اذ لم يذكر فيه نفس الجسم البسيط قلت لو سلم الحصر
فى الجسم بادنى الرجوع الصورة الجسمية لما كسيقع به فى اوائل موقف الجوهر فلا
يرد نقض هذا الحصر **قوله** وهو الواحد ما لا حاجة ههنا لبحث وهو ان الكلام فى
الواحد الذى ليس موضوعا للكثرة من جهة اخرى كما ينبئ عنه قوله فى الواحد لا
بالشخص وانه كثير له جهة وحدة فلا يجوز ان يجعل من اقسام ما يقبل القسمة سواء
كان قبوله لها لذاته او لا لذاته او لما يقبله وسواء كانت القسمة الى اجزاء متشابهة او غير متشابهة
لان الواحد القابل للقسمة الى الاجزاء موضوع للوحدة والكثرة معا من جهتين
لا سيما اذا كان الانقسام حاصلا بالفعل والوحدة اجتماعية وجوابه ان
الواحد لا بالشخص جهة كثرته من صدقه على كثيرين ويقابله الواحد بالشخص
هو الذى لا يتعدد صدقه على كثيرين ولا يتعدد له جهة كثرة على ذلك الوجه المخصوص
اعنى الانقسام الى الجزئيات فيجوز ان يكون له جهة كثرة على وجه اخر وهو الا
نقسام الى الاجزاء المقدارية والذهنية **قوله** لكنهما متوافقة فى الحقيقة قيل
وح لا فرق بين الشجر والماء فان الشجر ايضا عندهم يقبل بالمرة ينقسم الى اجزاء
هى افراده متجانسة واجيب بجواز حصول الاعراض فى حقيقة الاجسام
بل بوجوبه عند القائل بالتجانس كما صرح به فى موقف الجوهر فالشجر ينقسم الى
امور متخالفة هى العناصر فان قلت غايته فالزم اشتمال كل جزء مقدارى على
متخالفة الحقيقة لا ان هذا الجزء المقدارى يخالف ذلك فى تمام الحقيقة اللهم
الا ان يعم الحقيقة من تمامها قلت صرح الشارح فى موقف الجوهر بان انقسام
اجزاء مقدارية للمركب فلا اشكال **قوله** من شانها ان يتصل فى هذا التعريف

الجزء المقدارى هو الذى يكون من جنس الكل فجزء الخط خط وجزء السطح سطح وجزء الجسم جسم مركبا او بسيطا جسم مركب او بسيط وعلى هذا منه سه

نوع تصور لان قوله فان تلك الاجزاء آه بيان لكون اجزاء الواحد بالاتصال
بعد القسمة واحده بالمحل وهذا لا يظهر من القول بان من شان تلك الاجزاء
الاتصال والحلول في مادة واحدة بل المتبادر منه ان يكون مستعده للحلول
فيها كما انها مستعده بالاتصال ولو قرئ محل بالرفع عطفا على مجموع من شا
نها ان يتصل لا على مدخول ان فقط لاندفع الا انه يشوبه شائبة التعوية في
الغرض لاستعداد الاتصال الا ان قوله في خلافه اذ ليس من شانها طلب
الاتصال والاتحاد بالى عنه نوع اباء والاولى ان يقال فان تلك الاجزاء الحاصلة
بالقسمة حالة في مادة واحدة لان المادة واحدة عند القائل بها سواء كانت
الاجزاء متصلة او لا هذا في قوله ولحل في مادة واحده نوع مسامحة لان الحال
فيها هو الصورة لا تلك الاجزاء المركبة من الهيولى والصورة فليتفهم **قوله** ثم
من تلك الكثرة وغيرها يعني ان يراد بالكثرة بعض افراد الجنس لا مجموعها الا
~~الكائن الكثرة~~ و الا لم يبق للتعين معنى **قوله** والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اه
الظاهر ان المراد بالواحد الحقيقي الذي جعل الوحدة من اقسامها هو الذي ذكر في
صدر المقصد اعني ما لا ينقسم الى الاجزاء المقدارية اصلا لا الواحد الحقيقي المذكور
بقوله وهو المسمى بالواحد الحقيقي لان كون الوحدة من اقسام الواحد الحقيقي بهذا
المعنى انما يتم اذا لم يتركب من الاجزاء الذهنية ايضا فهذا التوجيه هذا ايضا
يتوهم من ان ما ذكره هنا يخالف لما ذكره في حواشي التجريد حيث قال انه لم
الواحد بالشخص اذا لم يقبل انقساما اصلا لا بحسب الاجزاء الكمية المقدارية
ولا بحسب الاجزاء الحدية اي غير المقدارية سواء كانت محمولة او غير محمولة
فانها لو حدت في الحد ايضا كما مر ولا بحسب الماهية والتشخص كالواجب
كان اولى بالوحدة من جميع ما عداه ثم المنقسم بحسب الى التشخص فقط
كالوحدة الشخصية اولى مما ينقسم باعتبار اخر كالنقطة والمفارق ووجه لا
ندافع ان المراد بالواحد الشخصي قوله ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل
الانقسام اصلا هو الواجب والمراد بقوله والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اولى
من غيرها انها اولى من اقسام الواحد الحقيقي بالمعنى العام سوى الواجب

والما[illegible]

لو تعقه انه صرح اولا بانه اولى من الكل فتنزل الى ما ذكره فى شرح التجريد فتامل قوله فيكفى تلك الاوصاف بحمله بالحقيقه اى ظاهر ان يكون كذلك على ما بين الشارح فى بحث الوجود وانما فرع على التسلسل لانه مطرح قوله حال كونها جوهرا فى نفسها لعرض عرضيه الوحده فى نفس ما يعا لجوهرتيها فى نفس جاز قوله وفى المنسبه تجاسر وقد يطلق التجانس بمعنى التماثل كما يقال الجواهر الفرده اما متماثله او متجانسه قوله فانها لا يوصف بالتغاير عندهم هذا تعليل للاخراج المفهوم من الكلام لا للرفع و انما عله الخروج عدم تحقق الوجود المأخوذ فى التعريف فيهما وكذا الكلام فى قول المص اذ لا تغاير فيهما كما لا يخفى قوله لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين و ذلك لان الموجود يمتاز عن المعدوم بالضروره واعلم ان ما ذكره الشارح انما يظهر اذا جاز ان يقوم التمايز بشىء بالنسبه الى آخر من غير ان يقوم بذلك الآخر والا فلا تمايز بين الموجود والمعدوم ايضا لان المعدوم لا يتصف بالتمايز سواء نسب الى موجود او معدوم آخر بناء على ما اشتهر من ان كل ما يتصف بشىء وجوديا فى الذهن او فى الخارج وانطوائه يقوم بكل من المتغايرين اللهم الا ان يقال لو سلم عدم الامتياز بين الموجود والمعدوم ايضا لم يقدح فيما ذكره لان مراده ان قوله لا تغاير فى الاعدام حكم لعدم التغاير بينهما مختص بما يكون طرفاه عدميين وان نفى التمايز بين الموجود والمعدوم فى نفس الامر ايضا فيكفيه الدليل قاصرا عن المدعى حتى لو ضم اليه ولا فى الموجود والمعدوم لصح وفيه تأمل قوله فيندفع بتغاير ذلك فساده فانه كما ان مفهوم الشرط متمايز عن مفهوم عدم المشروط مثلا كذلك ذاته وكذا عدم العموم المتمايز عن عدم السواد مثلا فان وصف بالعرض فهو حكم كذا رحمه نقل عن الشارح والحق ان القول بتمايز المعدوم بحسب ما صدق عليه لا يلائم اصول المتكلمين كيف لا وقد صرح الشارح فى بحث الموضوع ان من نفى الحال وعدم تمايز المعدوم لا يحتاج اليها فى اعتقاد كون صفاته متعدده موجوده فى ذاته وفى المص فى بحث القدره من الالهيات بان لا امتياز فى المعدوم عند

ما كم او لهم ع
البعه ابر الا

المعدوم

وفى بعض النسخ كما ان مفهوم عدم السواد يغاير مفهوم عدم الضوء الضد والا ولى هذه كما لا يخفى

وان انتفى صح

عدم

اصل الحق ثم الدليل الدال على انتفاء مغايرتها للحسنات هيئة وقد مر عليه دال على انتفاء
مغايرتها للحسنات المفهوم **قوله** ووجه الاحوال اذ لا نسبها فيل عليه فيه
مسامحة اذ لا احوال عندهم حتى يحتج ورتبها لحاجب بان هذا الاخراج على
القول بالحال كما ذهب اليه البعض ومعنى لا نسبها لا يحكم بشوتها لان الثبوت
عندنا مرادف للوجود فليتأمل **قوله** وكذا العدم اذ فيه شائبة الاشتراك اذ
قد قال فيما مر ولا عدم ولا وجود وقد يقال الشيء المقصود الاصلي ما ذكر بيان
خروجهما بل بيان عموم ذلك اذ لا تعليل بل تعليل المصنف لكن فيه مسامحة تكلف
كما لا يخفى **قوله** واعترض عليه اه يقال الظاهر ان المقصود من صحة عدم احدهما مع
وجود الاخر ان لا يكون بينهما ارتباط وتعلق بحيث يكون عدم احدهما مستلزما
مع وجود الاخر والعدم لا ينافي ذلك فلا فساد في التعريف وفيه نظر
لجواز ان يوجد احد الجسمين القديمين علة مستقلة كلاخر قوله فان العدم سابق
العدم لان العدم اما واجب لذاته او ممكن مستند الى الموجب بواسطة
شرطها قديم لا يكون شيء بين الواجب واسطة دفعا للتسلسل فيكون عدمه مستلزما
بالعدم الواجب وبطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم وقد يقال بجواز ان
يشترط العدم المستند بامر عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث
زال المستند ليس كما ينبغي ~~لان كل جسم عنده حادث وفرض العدم لا يكفي وقد يقال~~
لزوال الشرط لا لزوال علته القديمة **قوله** فعلى المولى اه قال رحمه الله هذا التوجيه ليس كما ينبغي
لان كل جسم عنده حادث وفرض القدم لا يكفي وقد يقال يجب صدق الحد على
جميع الافراد الممكنة للمحدود وان لم يجب صدقه على الممتنعة فيكفي امكان الجسمين
القديمين في البعض هذا وانت خبير بان الاعتراض بالمتفارقين القديمين
متجه على ما في الكتاب ايضا اذ كل من الجسمين القديمين والمتفارقين
القديمين فرضي وتقدير عند المتكلمين وقد يجاب بان نقض التعريف
التعريف لورود هذا السؤال من السائل بالجسمين كيلا يحتاج الى
دفعه بان يقال هذا الوجه غير واقع فلا يكون ذلك السؤال متوجها فلم يرد السؤال من السائل
بالمتفارقين لم يعترض بالسؤال ولا يحتاج الى دفعه **قوله** ورد عليه بان المرادفان ولست المراد المحقق

هذا التفصيل

لا يكفي

والفرق بان احد الجسمين باب عدم الجسم ان لم يكن قابلا
لعدم اذ هو قابل لوجود الجسمين لا يخفى
يوصف العدم لجلاف وجود الحوادث
مما لا يجدي كما لا يخفى

التي في ضمن العشرة وقد حكم بلزومها قطعا فيتعين ان ليس العشرة قلت ان اريد لزوم الجملة التي في ضمن العشرة فقط فلا نم ذلك وان اريد لزومها مع تمام احاد العشرة فذلك هو العشرة بعينها **قوله** من كل صفة امكن انفكاكها عن الموصوف كصفات الافعال فيه نظر لان الغرض عندهم من الصفات الثبوتية التي لا تقع صفة الا للموجودات العينية كما مر انفا ان صفات الافعال عند الاشاعرة من قبيل النسب والاضافات التي لا وجود لها في الخارج **قوله** اذ ليس التجربة من لو ازم التجربة التبعي لابد فيه ايضا فان في القول بانتفاء التجربة التبعي ايضا بناء على عدمهما اعترافا بانتفاء الايراد فيه المطلوب **قوله** ولا بد منهم فانهما غير موجودين لكن لا بد منهم اجتماع كل من الجزئين مع الاخر وكذا افتراقه فان الاجتماع والافتراق عرضان موجودان عندهم ولما كان كل من الجزئين لمعنيين فمن ان الاجتماعين والافتراقين متغايرين قطعا اللهم الا ان يعم التجربة للتبعي لا يرد ان يتحقق الانفكاك بحسب التجربة **قوله** لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم الخارجي فقد يعتبر بالنسبة الى المنفك عنه كما في هذا وقد يعتبر بالنسبة الى المنفك كما في قوله لا يقال يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود اه فما سبق من ان حق العبارة لامتناع انفكاك الباري عن العالم في العدم لا ينبغي ان يلتفت اليه تامل **قوله** لانا نقول لو كان الجواب السالف للامدي كما سيذكره الشارح فحديث جواز انفكاك الموصوف عن صفته لا يرد عليه لانه صرح بان الصفات التي حكم عليها بكونها لا عينا ولا غيرا هي الصفات الذاتية يعم يرد حديث الجزء والكل اللهم الا ان يقال تلك الدعوى انما هي في الجزء الصوري لا لحق بعده **قوله** فعلى الجواب اه لا يرد على هذا الجواب جواز تعقل كل من الموصوف والصفة بدون صاحبه فلا يلزم ان يكونا غيرين لان المراد تعقل كل منهما موجودا مع الجهل بالاخر ولا يعقل وجود الصفة مع الجهل بالموصوف لكن يرد بعض الصفات بالنسبة الى تعقل كل كالكلام والقدرة ونحوهما فانه يجوز تعقل كل منهما مثلا موجودا مع الجهل بالاخر مع انهما ليسا غيرين وقد يعتذر عنه ايضا بانه يلزم مما ذكر ان لا يكون العلم بالدخان مستلزما للعلم

بالنار

بالنار وهذا خلاف ما عليه الجمهور فتامل قوله ولا صحة لهذا الجواب فلا حاجة
هذه من شرح المقاصد وفيه بحث لجواز ان يكون مراد المص اقامة العقل
مقام قوله في عدم او ثبوتهما بان لا يذكرا او يذكر العقل مع انهما في الخارج
موجودان فانه انفكاكهما بالفعل فلا يرد ما ذكره وتلك ان تقول قول المص
المراد كذا مع قوله ومنهم من صرح به يأبا ما ذكره الباحث فتامل قوله
اذ لا يجوز ان يقال بالفعل العاري سبحانه وهو معدوم اه فيه بحث اذ
حاصل قولنا يجوز انفكاكهما في العدم بالفعل انه يجوز كون كل منهما معدوما
بحسب العقل وهو ليس بجعل بل انه يجوز ان يعقل عدم كل منهما بدون عدم
الاخر فلك ان تحمله على معنى انه يجوز عدم بعقل كل منهما مع بعقل الاخر وقاله لي
انه يجوز بعقل وجود كل منهما بدون بعقل وجود الاخر واما قولنا يجوز الانفكاك
بينهما في جنبه فهو محمول على ظاهره المتبادر من جواز وجود كل منهما في جنبه دون
وجود الاخر فيه بحسب نفس الامر لا من قرينة تدعو الى حمله على خلاف الظاهر
فتامل قوله وح يلزم كون الصفة اه قد يجاب بان المراد الجواز وعدم
الامتناع نظرا الى بداهة العقل كما يشير اليه قوله ولذا المحتاج الى الاثبات
بالبرهان وتحقق الصفة بدون الموصوف بديهي البطلان قوله والحق انه بحث
معنوي لان النزاع في ان الصفات هل لها هوية مغايرة لهوية الموصوف
ام لا نزاع معنوي بلا شك فلا عبرة بما قيل لعل المراد يؤيد كون النزاع
لفظيا لان المتغايرين لا يرجعان الى شيء واحد والخصم قائل بالمغايرة
بحسب المفهوم قطعا ومثلا للمغايرة بحسب الوجود الخارجي والهوية
في الخارج فيقع يدعي ان هناك ذاتا وحقيقة واحدة ومن هو به الشيء نفسه
بلا تعدد فيها حقيقة عبر عنها حقيقة تارة بالعلم باعتبار ترتب فوائد صفة
العلم وتارة بالقدرة كذلك وعلى هذا حال سائر الصفات كما حققه ا
المحقق وذلك لان المتنازع فيه هو المعنى الذي لا يشوبه شيء وان رجع ا
الى غيره كما رجع اليه النوع الاول ثم ان المنكر للمغاير بالمعنى المفهوم
مما ذكر هو العلامة والمعتزلة كما سيذكره في الموقف ا

[illegible]

الخامس لامسايح الصل السمه ولو نسلم فالجمهور فاتلون بالمغايرة
لذلك المعنى فيكفي البناء معنويا بالسمه **قوله** ولما لم يكونوا قائلون
بالوجود الذهني شرطوا وقد اشرنا اليه في بحث ان الوجود زائد
على الماهية ام لا اه **قوله** فيه بحث لان كلام المشايخ اه واصحاب الاتحاد
بعينه والاختلاف باسمه ثابت في كل صفة يحمل له لازمه كانت
او مفارقة مع ان الشيخ الاشعري صرح بان المفارقة تسمى اعتبارا على
ما نقله الامدي **قوله** والظاهر انهم ارادوا بهذا انه يصح على بعضه فلا
السند لا نعلم من ان الصفة مطلقا ليست عين الموصوف اما على ما نقله
الامدي من ان الصفات الافعال عين الموصوف عند الشيخ وعامة
الاصحاب فلان جواز الانفكاك بينهما من احد الجانبين لا منهما **قوله**
فقد صح بذلك ان كان المراد بهذا الدفع النفي لما قاله المعترض
من ان اثبات القدماء كفر فلا حاجة اليه فان الكفر اثبات
ذوات قدماء لا ذات وصفة كما مر بل الكفر اثبات تعدد الواجب
هذا وقد نقل عن الشارح ان الظاهر ما ذكره يوهم قدم غير الله تعالى الذي
القدماء يكفر ثم لان الذات مع الصفة والصفات بعضها مع بعض
وان لم يكن متغايرين لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد اعم من الوحدة
الوحده **قوله** ولا يمكن كون الصفات حادثة اي لم نقل وايضا لم يكونها حادثة
لئلا يتوهم رجوع الضمير الى الاربعة المذكورة فان الحدوث لازم في الصفات
كلها على هذا التقدير وان كان لزوم التسلسل الا في الاربعة لا في الكلام والسمع
والبصر بعم لو ثبت التكوين لزم التسلسل فيه ايضا واعلم ان لزوم حدوث
الصفات مبني على ما هو المشهور واما على ما ذكره الامدي من جواز قدم
الاثر المختار فلا يعم لزم في حقه تعدد السبق على بقية او التسلسل
قوله مستند الى الذات اذ كونها واجبة لذاتها ينافي الاستناد اليه ولذا لم
يذكره **قوله** فتامل واعترض بهذا اه انظار ان التقسيم عن هذا الحاصل
بل نقول بان علة الاحتياج مطلق الحدوث ان لزم كلام صحة التسلسل لزوم

الرابعة

بعد

بعدد الواجب قوله هذا الحكم ضروري فان قلت قد سبق مرارا ان دعوى
الضرورة في محل النزاع غير مسموعة قلت هذه المسئلة ليست مما يتنازع فيها من
يعبأ به من العقلاء بل هي مسئلة متفق عليها نعم قد يتوهم فيها خلاف من الغفلة
قوله لكن هذا التوهم مستمر عند العامل في احوال لهم لو لو انما كلامهم في الكل
سيما وعمول على البادر قال الشيخ المحقق او حد الدين الكاشي في [illegible]
كما يتوهم [illegible] قوله فان الاختلاف بين الماهية اه قوله انه ان كان استدلالا
فقد السابع وان كان تنبيها فلا يصح من الاول اذ لا مانع الاشتباه في كون الا
صلا واحدا مما يمتنع الزوال دون الى الانسي قوله سلنا ان عدم ا
الموجبات اه الظاهر ان هذا التنبيه مخصوص بالاول اعني الاتحاد الجمع التنبيه
على التباعد المانع قوله اي بما موجود من وجه النفسه هذا انهما موجودان
قبل الاتحاد قوله فيمتنع اجتماع الاتحاد فائدة الانحصار على المانع الذي بعده
السوق الانحصار لضرورة الوحدة قوله لو لم يكن كل منهما موجودا بل احدهما الموجود
الآخر فان قيل انما الموجودان ما عدا الوجود من الاول فقط فيكون فناء لاحد
عادة لا للاتحاد به فيكونان اثنين او يعنيهما فيكون فناء فقط وحدوث
ثالث اجاب بانهما موجودان الوجود واحد هو نفس الوجود من الاول
صار واحدا بالاتحاد يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانه لما انعدم د
ذلك لو لم يتحد اثنان بل كان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد وليس كذلك فالمراد
انهما قد اتحدا ووجودا قوله لمنه اقسام الانحصار الاثنين في الثلاثة مبني على ان
لا تعدد بين المعدومين ولا بين معدوم وموجود اذ لو ثبت التعدد بينهما لكانا
اثنين مع عدم اندراجهما في شيء من الاقسام الثلاثة لان كلا من الاقسام ا
الثلاثة موجودان على تقسيم اللهم الا ان يقال التعدد لا يستلزم الاثنينية
وفيه بعد لا يخفى ولا يمكن لا بالاسماع قوله في جميع الصفات الثلاث قبل ثبوت
التماثل على هذا التعدد هو فرع على نفي الاثنينية في جميع الصفات الثلاثة من جملتها التماثل على
ما صرح به بعد هذا فيتوقف التماثل على نوعه اجيب بان المراد تخصيص الصفات بغير التماثل
والمراد ان التماثل يتوقف على التماثل لا باعتبار انه ثالث باعتبار انه من الصفات الثلث فيحل الاول العبور ا

فس

مضمار

بحث

الدعوى

خصوص

الغيرية

بالوجود

المنوطي

بما بان

تغيرهم

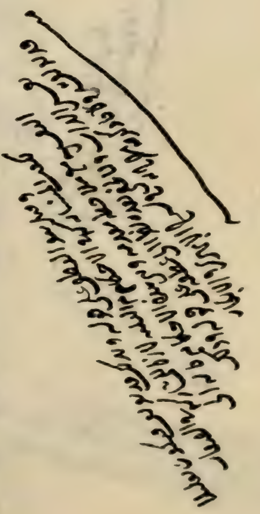
حلة

حسن چلبی افندی حضرتلری کامیاب

اسعو فیده الله بیرالندی حسن

العنوان ويندفع الدور قوله بالاحتياج وصول الشيء به الى بعمل امر زائد قبل اي عنه بهذه الصفة وهذا الكلام مبني على ان الوصف بمعنى المامسه و هو الاظهر قوله والوجود فان قلت وصف الممكن بالوجود يحتاج الى فعل الفاعل الموجد قلت ممنوع نعم وجوده في نفس الامر يحتاج الى الفاعل لكن لا لوقوع الفعل قوله كالتحيز والحدوث فان الاول زائد على ذات الجوهر لانه باعتبار الحيز وتعقله والثاني زائد على ذات الحادث لانه باعتبار العدم السابق وتعقله واعلم ان عد الحدوث صفة معنوية مخالف لما في ابكار الافكار حيث صرح في بحث المعاني بعين في موضعين بان الحدوث من الصفات النفسية قوله بناء على ان الحال وكونها زائدة على الذات من الاحوال فلا يصح خلو الموصوف عنها كالعالمية زيد لكن مثل الاحوال التي جعلوها من الصفات النفسانية على هذا التفسير لا الاحوال اللازمة كما سيشير اليه الشارح عن قرب قوله لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها اي ارتفاعها المتوهم فلا ينافي ما سبق من امكان توهم ارتفاع اللازم عن الملزوم ولك ان تقول لا تنافي بينهما بل البطلان والمنع ما لا يبطل توهم ارتفاعها ان لا يكون ذلك التوهم على طبق الواقع قوله فيما ان المحدث يمكن ويمتنع لعل المراد فيما الحدث يمكن ويمتنع بحسب الماهية والالى زان يستند بعض هذه الامور الى لتحصيل المخصوص قوله والاتم الصفة النفسية المتبادر من سياق الكلام انه تعليل لكون التماثل من الصفات النفسية لهذا اعتبرت فيه السلو المصنف وقدر الحشي بقوله فالتماثل وجعل قوله لانه امر ثبوتي تعليل التفرع كما التماثل من الصفات النفسية على كونها لا يعود الى نعت الذات لكن توقع قوله فهو صفة نفسية على كون التماثل غير معلل بامر زائد على الذات انما يظهر في الجملة على تقدير ان يراد بالامر الزائد في تعريف الصفة النفسية يلك لصفة ادلو بني الكلام على ان الوصف بمعنى المامسه لم يلزم من تعليل التماثل بنفس الذات لا بغيرها كونه نعت الذات بل لم يصح ولا يلزم كونه صفة نفسية قوله المعنى على انه بالاحوال اللازمة فعلى هذا المراد بالاحوال المعنى المصطلح بل الصفات وعلى هذا صفة بمعنى العالم بالحال لا الحال قوله والمعنوية فعلى المراد ما يصح وصف النفس وصفا لاحص منه لا انه احص من جميع اوصافها والتي ...

صفات



لتحقق التماثل بين افراد نوع من الم كتابة مع ان فصلها ساو ير نوعها والاللاح
فيما ذكر كون الكلام عندهم مساوية في الحقيقة لان الكلام في الانسانية واللا
طقية سواء عد انواعا وفصلا ام لا فليتدبر **قوله** يعلل بمختلفة فعلم ان يقول لا يلد
لسلم وحدة التماثلين ان العلة اخصية الوصف واختلاف الانواع لا ينفي كالمشي
لعلة الحمد الله ان ما كان او في ساو رد بان علة التماثل الاشتراك فيما يصدق
عليه انه الخص وصف النفس في مفهومه ولا يمكن ان يصدق عليه وصف النفس
في الماضيين سوا الماضية في السواد بين سوالسواد ~ والظاهر ان الحقيقة
تماثل **قوله** مسمى كالالدام فعلم هذا الفصل احتاج الى التفصيل فيه ان يقال ان اريد تعليل
حكم واحد بشخص فلا ملازمة وان اريد تعليل حكم واحد نوعي فلا م بطلان التالي
والحق ان هذا التفصيل لا يسر لان الكلام الذاتي واكثر المعتزلة وان جوزوا العلل
الواحد بالنوع بعلل متعددة لكنهم لا يجوزون تعليله بعلل مختلفة بالنوع مستدلين
وان كان السند لا يظهر ورود ويرد عليه بانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون حكم القابلية بعلله
بالعلمانية وبالقدرة الحذر به ظهور بطلانه بسد الالزام عليهم وكذا على القائلين
بالاحوال من الاصحاب فانهم كالمعتزلة في التجويز والاحالة لا على الاصحاب مطلق
وعليه الكلام مبني لان الواحد بالذات لا يعلل بالعلتين سواء كان شخصيا
اولا فان مطلق التماثل طبيعة جنسية مخصوصة ولا يجوز ان يعلل بحصلها
بعلل كثيرة كما ذكره الشارح في تعريف عليه التفصيل وفيه ان المعلل المختلفات
ههنا هو افراد التماثل لا طبيعة ولا نزاع عندنا في جواز مثله **قوله** فيكون التماثل
المعلل بالمجموع الا لا يخفى ان من جملة صفة النفس التماثل فلا بد ان يراد مجموع ما عداه
فان قلت يعلل التماثل بمجموع صفات النفس بناقض ظاهره كما سبق من
انه لا يعلل الذات قلت مراده من كونه لا يعلل الذوات انه ليس معللا بامر
زائد عليها كما صرح به هناك والصفات النفسية ليست زائدة عليها فلا تناقض **قوله**
واحدا واحد فلا يعلل فيلزم تعليل الواحد بذات الموصوف جائز عند
هم كالجوهرية بذات الجوهر والحال تعليله بصفة عارضة فهذا الاعتراض.
الا انما علينا اذا قالوا بزيادة ذلك الاخص وجوابه المنع فان الفان الواحد عندهم لا يعلل الا

ان عالمية الله تع عند المعتزلة [illegible]

اصلا يدل على ذلك كلامه في المقصد العاشر من مبحث العلة والمعلول **قوله**

ويلزم مماثلة الذات فيه نظر لجواز ان يريد بقوله وليس احدهما مالكا وليس

احدهما بسبب الكا فلا يلزم مماثلة الذات للوجوب نعم لو لم يحمل عليه لم يلزم الا معنا

كما ظن لجواز ان يحمل على ان ليس احدهما مما يتحد الفصل مع النوع والجنس الا من

العلية هو الاتحاد لحمل عليه اللهم الا ان يقال المراد الموجودان ولا وجود الا الاشياء

ويقال المراد ليس احدهما مما يتحد الصفة مع الموصوف **قوله** ومما يعتبر ان

يحمل لذاتهما اذا اما قال يعتبران ولم يقل موجودان كما قاله في القسمين الاخرين لئلا

يتوهم منه انه بحسب الظاهر للجوهر واشارة على ان يشعر بسراية فيهما واراد بالاستحالة لذا

يحق ان يكون منشاء الاستحالة هو الذات لا المعلول ولا السلب ام احدهما كما سلم

سلب الاخر ولا ثانيها كما سيذكر من ان التقابل الذاتي انما هو بين السلب

والايجاب فقط **قوله** والاعدام الاولى بعدم بيان وجوههما عن بيان وجوه العدم

والوجود لتقييد قوله لا يشترط فيها واما الاعراض العدمية القائمة بالمجردات او بالافلاك

فلم يثبت عند ما **قوله** لم يحكم العقل بالحركة والسكون اي العقل يحكم بالشيء وسكون ذلك الشيء

بعينه فان العقلين يمنع اجتماعهما لكن بواسطة مثلهما **قوله** فيه ان بعد يعم الحد لانه

اذا كان عدم المثلين لكان التنوير احتمال انه يعينه واسقاط القيد يوجب الاطلاق والتعميم

واما قوله لذاتيهما فليس عدم المثلين اعني الاجتماع بل قيد للنفي اعني الاستحالة فله القيد يتعلق

الحد واخراج شيء عنه وان شئت فقل الاجتماع في محل اعم من الاجتماع فيه من جهة واحدة

فاستحالة الاجتماع في محل من جهة واحدة اعم من استحالة الاجتماع فيه مطلقا ومن ان نقيض

الاخص اعم **قوله** ويرد عليه انها امور اعتبارية وهو متعسف ويقال لجواز ان

ان يكون والمقصد بعيد اعلى التنزل ويقدير كون الاخيار فليس اعراضا

كما ذهب اليه الفلاسفة والاحتياز على التغاير واقع في توجيهات العموم كما يقال الشارح في بيان الحكماء

للجسم الطبيعي بالجوهر القابل للابعاد المتقاطعة على زوايا قوائم من ان قيد التقاطع على

زوايا قوائم احتراز عن السطح الجوهري الذي يقول به المعتزلة بما به الا ان الاحتراز فيها

ومنه عن الدخول واعلم ان كلامه صريح في ان القصد من الذات يكونا موجودين في الخارج وبذا لا يصح على مذهب

المتكلمين لان الجهل المركب والعلم عندهم متنافيان [illegible]

مل

قوله كالا ضافة

قوله كالاضافات والاعتبارات فان العقلاء نقلوا عن الشارح انه يرد عليه نحو الوب
والبعد والقرب والكبر فانها اضافات فلا حاجة الى الضاد فيها على زعمه قوله لخلافه
فيهما فالاولى حذفه اعترض عليه بان الصواب ذكر ذلك القيد اذ له فائدة ظاهرة هنا لانه
يخرج الاحتراز عن خروج الاجتماع والافتراق فانهما موجودان عند المتكلمين وعندهم انهما
قد يجتمعان في محل واحد كالاجتماع ذلك مع حيثية افتراقه عن رفيقه لكن لا من جهة واحدة
وسياتي ان شاء الله ان الاجتماع عندهم قائم بكل من المجتمعين لا بالمجموع وكذا الافتراق و
الجواب ان التضاد لا يكون الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس قريب كما سيأتي
في مباحث الاكوان ان الاجتماع والافتراق ليسا نوعين من مطلق الكون
بل الثابت هناك امور اعتبارية خارجة عنهما بل لا بد كون مما ذكر من الخصوص فان عد
كونا واحدا عرض له انه اجتماع بالنسبة الى جهة وافتراق بالنسبة الى جهة اخرى كما سيأتي
في مباحث الاكوان نعم يمكن ان يكون القيد المذكور احترازا عن خروج العلم
والجهل المركب ايضا فانهما ضدان عندنا كما سيأتي مع انهما يجتمعان في محل واحد
هو النفس لكن من جهتين فالاعتماد على ما قاله بالنسبة لما يرد على ما ذكره
بالنسبة الى ما سيأتي قوله فانه يضاد تمام الجهل يضاد العلم والجهل المركب عند
بعض المعتزلة واكثرهم على انهما متماثلان كما سيأتي ان شاء الله تعالى نعم قد يطلق
الضدان على المتماثلين كما سيأتي في مباحث الاكوان والظاهر انه على سبيل التسمح والمجاز
قوله يرد عليهم الجواب الحيوة اذ اثبت كون الموت وجوديا وعدم قولهم بالتضاد
بينهما قوله فما ذكره صاحب الغنية اه فلعل كان الشارح المشهور عدم حمل الموت
المحمول على القدر وجوديته فلعل كلام الغنية اشارة الى اجتماعهما حال التعلق
المعروفان كلاهما في العلم والموت لا في الموت الحقيقي لكنه قد يقع عندهم باعتبار تعلق
لذاتهما في نوعي الضدين اذ ليس عدم اجتماع الموت والعلم لذاتيهما وكان
المصنف نحى كلامه بذلك والحق ما ذكره المصنف خوفا من ايراد الاشكال فان الاعتراض
بما ذكر الموت والحق قوله يخرج عن الحد المثلان اطلق الرسم اولا على النوع المذكور
اشارة الى جواز ان يكون له خاصية ملازمة لذلك المفهوم المساوي لها والحد ثانيا بناء
على انه مفهوم اصطلاحي والظاهر انه ليس حقيقة غيره والتعريف بالنظر الى اصطلاحهم

احتمالين اولان المراد بالعبارات مع واحد فقد يستعمل منه ادفع قوله والقيام بالمحل فانه
صفة نفسية قبول نفسه كثير من الاعراض لسد كثيرة وانما هو من الاعراض قبول النسبية لنسبة اخرى
لان كون الشيء قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وعدم هذا الاعراض القيام بالمحل صفة
نفسية للاعراض مع ان القيام بالغير انما يعقل بالقياس الى الغير وهو المعدوم بمعنى المحل فان قلت القيام
بالمحل معتبر في مفهوم العرض ولا كذلك قبول الاعراض بالنسبة الى الجوهر قلت هذا انما يفيد اذا كان مفهوم
العرض ذاتيا لما تحته اذ لو كان عارضا لكان الفرق بين القيام بالمحل والحدوث في كون الاول
صفة نفسية للاعراض والثاني صفة معنوية للحوادث بناء على الاحتياج في وصف الحادث
الى معلل زائد عليه وهو العدم انشاء في المعرف مفهومه محل بأمثل على ان مفهوم العرض
لو كان ذاتيا لما تحته كان مفهوم الجوهر ايضا المتحيز بالذات كذلك فلم تعد التحيز للجوهر
صفة معنوية والقيام بالمحل للعرض صفة نفسية قوله وان منع اطلاق اللفظ
عليه فيلزم وعلى هذا ينبغي جواز ان يقال المربوب مماثل للرب وان لم يجز الرب مماثل للمربوب
اذ ذلك الاطلاق لا يستلزم هذا الاطلاق قوله فلا يكون هذا الاطلاق مساواة
فلابد تفصيل البحث ان منهم من لم يشترط المغايرة في التماثل والاختلاف ومنهم القاضي
ومنهم من اشترط والمشترطون ان قالوا بالمغايرة في الصفات قالوا انما الوصف
بالتماثل والاختلاف منها انتفيا وان لم يقولوا بها لم يقولوا انهما الصفات فمراد المصنف بقوله
عاليه الاشارة الى التفصيل على تقدير شرط التغاير الا ان الوصف بالتغاير شرط الله
فالمراد بقوله ومنهم من نفيها انما هو الجمهور لا القاضي حتى يرد ما ذكره الشارح
وهذا القول ليس بعيدا الا ان الآمدي لم يذكر قول التفصيل بالتماثل والاختلاف بناء
على القول بالتغاير والله اعلم قوله الذي ذهب الشيخ الاشعري رحمه الله في المقصد الثاني
من موقف الالهيات ان مذهب الشيخ ان لا اشتراك بين شيئين من الموجودات
بين الاعيان الا في الاسماء والاسماء والاحكام كما نقل عنه فهنا من ان كل متماثلين لا يجتمعان
لابد ان يكون على التنزل وفرض وجود المماثلة ومثله كثير في كلامهم لم المشهور
من انكار الامكان ان المتماثلين عند الشيخ قسيم من الضدين حيث قال
مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله ان كل عرضين متماثلين كسوادين
وبياضين ونحو ذلك فهما ضدان يمتنع اجتماعهما في محل واحد اللهم الا ان

ان يحمل على التشبيه اي كفدس ولا الحلو عبارة عن ايماء الى ذلك قوله
ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما يقتضي تعدد ذات فان قلت هذا انما هو اذا
اريد بالذات الماهية لا الهوية ولا دليل عليه قلت بل دليله انه لو حمل
على الهوية لصدق تعريف المتضادين على بعض المتماثلين كالسواد الحال
في هذا المحل والحلاوة الحالة في ذلك المحل فانه يمتنع اجتماعهما لهويتهما اذ لا
يجوز الانتقال على شيء منهما فيتصور اجتماعهما في محل قوله ولا انه فلا
يقال لا يقال لو تم ما ذكره لدل على امتناع حصول المثلين في محل واحد بدلا ايضا لا
نا نقول اذا لم يجتمعا جاز ان يكون للمحل في احد الوقتين عوارض مخصوصة
وفي الزمان الآخر عوارض اخرى فلا يكون نسبة المثلين الى جميع العوارض
نسبة واحدة فجاز امتيازهما بحسب العوارض بخلاف ما لو اجتمعا اذ
ههنا يدعي اتحاد نسبتهما اليها فان قلت يحل كل من النقطتين اللتين هما
طرفا خط واحد مجموع ذلك الخط كما تقرر عندهم ولا شك انهما مثلان فقد
اجتمع مثلان في محل واحد مع وجود الامتياز بينهما قلت اولا ما ذكره مبني على قواعد
الفلاسفة وثانيا ان محل احدى النقطتين مجموع الخط باعتبار انتهائه في جانب
ومحل النقطة الاخرى ذلك المجموع لكن باعتبار انتهائه في جانب آخر فقد تعدد
محلهما بحسب الحيثية موجبة لامتياز الى الشيئين ولا كلام فيه قوله اذ يلزم النظر في
المعلوم هذا مبني على امتناع حصول المثلين معا من نظر واحد فتامل قوله
السالب انه فيه بحث لان هذا الدليل مشترك الالزام لان العرض لا يبقى
زمانين عند المتكلمين بل يتجدد الامثال فانتفاء مثل واحد
طرو ضده على محله الطارئ عليه مستلزم لاجتماع الضدين على انه لو صح ان زوال احد
الضدين عن المحل يصح لا بعدمه بالضد الآخر لصح ان انتفاء احد الضدين
في محل قابل لذاته يصح لا بعدمه بالضد الآخر الا انه لا بد من الفرق بين الانتفاء
بعد الوجود اعني الزوال وبين الانتفاء مطلقا بعد تحقق القابلية الذاتية
فانتفاء المثل مع المثل الآخر يصح لظهور وجود المستلزم لاجتماع الضدين فتامل
قوله الرابع لو جاز قابلية كذا فهل هذا من لوازم المسلك الاول ولهذا لما

لما ذكره الامام الاول لم يذكر هذا والامدي لما ذكر هذا لم يذكر الاول **قوله** الى البلد

معارضة اما الفاعل المختار المتميز بما زاده كلا من المثلين لما تخصه من العوارض ا

المخصصة المخالفة مع الاشتراك في شيء كما ذكر واما العوامل بالايجاب التي من الاثار

واحد المثلين مناسبة مخصوصة فان ذلك جائز كما مر في بحث التعين

قوله وكذا الكلام منظور فيه قد اجاب عن هذا النظر بان ما ذكر ليس دليلا

على المدعى بل هو نقض كلام الخصم كما يشعر به لفظ الالزام ويكفي بصورة واحدة نقضا

وكذا قال الامدي فيه وهذا المسلك قوي جدا وهذا مبني على ان مدعى الخصم

هو الايجاب الكلي وسيعرف ما فيه **قوله** وفرع ان المحل لا يخلو عن الشيء

وضده والمناسب بقوله ثم هو به المسلك الثالث محذور اضافة بعد المثل

ان يحمل كلامه ههنا على حذف المضاف اي وفرع ان المحل لا يخلو عن الشيء و

جواز ضده لان ذلك القول صريح في ان المدعى لزوم جواز اجتماع الضدين لا لزوم

نفس الاجتماع وهو بطريق الرد الى ما ودلا لحاجة الى ايراد السؤال والجواب

بخلاف ما اذا حمل على ظاهره كما فعله الشارح **قوله** اي نلتزم انه لا يمكننا وقد يقال

في الجواب عن الرابع يجوز القطع بامتناع الممكن هذا وهو السند لا لا فلا ميعولم

لو جاز لم يمكننا الجزم الى اخره ولا يحرحا فيه **قوله** لهم الحسم بعض هل فالمه السد

على مدعوهم الايجاب الكلي والمذكور على تقديره التمام يدل على الجزئي الا ان يجعل في

موضع المنع فان الايجاب الجزئي يناقض السلب الكلي الذي هو مدعى الاشاعرة

وفيه بحث لان المعتزلة يقولون بان السواد في زيد مثل السواد في عمرو

مع عدم امكان اجتماعهما فهم لا يدعون الايجاب الكلي فتعارض الايجاب

الجزئي فدليلهم موافق لمدعاهم واما جعله في موضع المنع فحمل ظاهر ارتكبه القائل لا مساس

لا بالفرق مع ان لفظ كلهم وقول الشارح في بيانه في اثباته جوازه ينادي على

فساده وقد يقال المراد بالدليل المذكور هو اثبات الجواز الكلي وفيه

الاحتمال وحاصله ان كان بالذات لا يزول بغيره فلو كان المانع هو ذات المثلين

لما اجتمعا في هذه الصورة فثبت ان لا مانع بالذات فثبت الجواز الكلي الذاتي

وفيه ان امتناع الاجتماع عند من لا يعينه ليس لذاتها الفنا وكذا في المثلين

البعار شيء منهما عن محله حيز لكن احتمالي في محله

الوفنان عن توقف الضدين بهذا العدكما ذكره الشارح فيجوز ان لمجمع عنع
الاجماع في بعض المواضع لخصوصيه لا توجد في اخرالكدر ضد الصفو والكهبه
لون لشئ لخالص في الحمره ويقع في الحمره خافيه وذلك الشئ لحلك طوكه اي شدة
سواده قوله الا انه يقع افراد السواد مثل الحق ان اجزاء صغار من ا
الصبغ ثلثيت بم مثله ووقعه بعد لانه انكار لوجوه السواد بالحقيقه وانه مطابق
وقد يقال بل تتكون بعض الاجزاء ثم اجزاء ووقعه بعد القنا قوله والسواد
كبيان الكدورات البلت اذا انضم كل من ثانيهما وبالنهما الى الاول حصل في
كلمات ولا حاجه في ذلك الى ربع كدورات على جانبوليم قوله وبالكل يرد
الاول مثلا المرتبه التي اشتغب السخن لاسم الكدوره الثانيه الكسيه الباينه للشئ
وادنها ونه وطلب نسبة اخرى استعجب لخصوصها اسما آخر وسموا الاولى الصبغ
الحاصل في اول المراتب والثانيه ثانيها قوله في ذاته واحده من جهة واحدة لا يخفى ان
تعريف المتقابلين بالبعض بالبعض فلا بد بان المراد من العنايه بان المراد ههنا غيره
المتقابلين تعريفهما بان المبني عليه من احسام المثنى العس وان المراد عدم
اجتماعهما بحسب ما هو سبحانها اشتراك في تعريف المتضادين ولما يعد وباهيه
في المتقابلين قوله فتعريفهما للمتقابلين انه يدخل فيه بعض الاستعداد وهو الكمال ولا
لمنا ان لا في اضدادات قوله التضاد المشهوري انه مثل ما يسمى بهذا التضاد المشهوري
لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفه ويسمى المعنى الخاص بالتضاد الحقيقي لكونه
المعتبر في علومهم الحقيقه وقد يقال للتضاد الصحيح باشتراط غاية الخلاف في التضاد
المشهوري التضاد يكون بعد ميل السواد والصفره خارجا عن الاقسام الاربعه البته
فيما العمان ان الضدين في التضاد المشهوري يقال لا يلزم ان يكونا موجودين بل
قد يكون احدهما عدما للآخر لئلا يكون قسما التقابل العدم والملكه وتقابل
السلب والايجاب قوله كالتماس للادمه للثلج القول بلزوم التماس للثلج كلام
على جواز التعذر مثلا كما عدا لذي غران لكنه مناقشه في المثال قوله كما
بالكه والسكون للجسم اي مطلقا عند من جعل الكون اول الحدوث سكونا
او للجسم الباقي عند غيره قوله وايضا قد يمكن تعاقبهما هذا اعم للضدين

باعتبار احد الاختلاف بين اقسام بالجنس فلا بعد اجتماع امكان التعاقب
مع لزوم احدهما لا بعينه للمحل في مادة واحدة مثلا **قوله** مع الذهول عن كونها
ضيه اي اوسرور بهذا انما يتم لو ثبت تعقل الاشياء بالكنه وهو في حيز المنع فالاقرب
في الاستدلال ان يقال ما ثبت للشيء مقيسا الى الغير لا يكون ذاتيا له والحيه به
وكذا الشبه به من هذا القبيل **قوله** مضادة للتهور الى التهور صفة تحصل بها الجرأة على ما
لا يعد الاحوط ضرر لموصوفها فهو نوع من الجنون والجبن فنون **قوله** قد
عرض لها صفة الخ قال الشارح في حواشي المطالع ولو سلم انهما نوعان
لها فلا نسلم انهما متضادان لان الكلام في التضاد الحقيقي والسخاء وسط
بين التهور والجبن فلا يكون ضد الشيء منهما **قوله** اذ ليست احدهما في غاية
البعد الحكم لا يدل على نفي التضاد مطلقا بل على نفي التضاد الحقيقي وقد عرفت
ان الكلام في ذلك فلا غبار **قوله** اشارة الى التوهم الآتي في العبارة
ايماء على حذف المضاف اي كل نحو نوعين الفضيلة والرذيلة والمرام هذا الحد
لا فيد بعد السؤال الخ فالموجه الآتي **قوله** وما بيان التضاد في الكل بالوجه
او في الوجه كما في حسب ما ليستعد على هذا الطريق الجواب **قوله** كالتهور والجبن
الخ والتهور افراطا في القوة الغضبية والجبن تفريطا فيها والمتوسط الشجاعة و
الفجور هو غاية ميلان النفس الى ما تشتهيه والخمول هو غاية سكونها عنه والمتوسط
العفة والجربزة الافراط في القوة الدراكة والبلادة تفريطه والمتوسط الحكمة **قوله**
بحسب ما لا استواء فان البرهان المذكور وارد على هذا المطلب لا يتم لكن الاعتراض
على ابانة ما لا استقلال الا لوجوه الاول ان معنى الاستواء في انحصار التضاد
بين نوعين من جنس هو انا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه
عن العفة والفجور مثلا سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس او
حد وهذا ان نوعا من جنس وفيه دور لظهور ان التطرق الى ذلك
انتفاء بما به الخلاف سيما انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه
فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضروري لا استقرائي لان غاية الخلاف
انما تكون بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الاوساط وان لم يشترط

واعلم ان الامام صرح في الملخص وكذا في المباحث المشرقية مسئلة ان ضد الواحد حقيقيا لا يكون الا واحدا بدهيا لا استقرائيا حيث قال في الملخص وكذا في المباحث المشرقية ضد الواحد واحد لانه لو وجد شيئان في غاية البعد عن البياض مثلا فان كان تخالفهما للبياض بوجه واحد مشترك بينهما او يكون كل واحد منهما مخالفا للبياض بوجه اخر فان كان الاول كان متضادا للبياض لذلك الوجه الواحد المشترك وان كان الثاني كان هناك وجوه من التضاد لا وجه واحد ولا يخفى ان فيه [illegible]

فبطلانه

فظاهر انه ظ كما في انواع اللون والجواب منع الضرورة اذ العقل يجوز ان يكون بيان
متساويين ويكونان معا في غاية الخلاف لثالث والاستقراء هو الذي دل على ان غاية الثالث انهم
اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين اخيرين من اللون
بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا
البياض فعلى ما ذكروا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف
يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض ويمكن منع اختلاف السوادات
والبياضات بالنوع وان كان مطلق السواد والبياض عارضا لما تحته قوله لان المتضادين
على تقدير وجودهما الا ان لم يتحقق من المتكلمين القول بوجود المتضايفين لم يكن للحكم بالحصة الضدين
عند الحكماء وهما عند المتكلمين وجه وجيه ان تحقق ثبت الاحتياج في تعريف الضدين الى قوله
من جهة واحدة وقد زعم من قال انه مستدرك ليس له فائدة ظاهرة قوله وكذا الحال في المتماثلين
اي يدخلان في الضدين كدخول المتضايفين وقابلية الموهم الذي يوجب على الاشعري ان يجعل
المتضادين شاملا للمتماثلين وقد عرفت اندفاع توهمه ثم ان المصنف عد المثلين ضدين
في المقصد السادس من مباحث الاين فاما يحمل على هذا القول واما على سبيل التشبيه
كما قلنا قوله بل اعم من ذلك اي من قبول ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت وهذا
العموم قد يتحقق بعموم الوقت بان يجوز استعداد المحل للوجودي وقبوله اياه في وقت
آخر كعدم اللحية عن الطفل وقد يكون باعتبار عموم القابل عن الشخص والنوع والجنس كما فصله
بقوله بل بحسب نوعه الى آخره اذا لم يجعل الجوهر جنسا واما اذا جعل جنسا فالقيام بالغير
من شأن المفارق اعني الجوهر كقيام الصورة بالهيولى لان المراد بالقيام الحلول مطلقا لا
الحلول في الموضوع قوله ولذلك صرحوا الخ اذ المتقابلين بين الاجتماع في موضوع الوجود
نفسه بلا صفة الاجتماع على ان يكون النفي راجعا الى القيد مع ثبوت الاصل قوله ويظهر من ذلك المراد
بامتناع اجتماعهما الخ قال بعض الافاضل اذا اريد بامتناع الاجتماع المذكور في تعريف التقابل
امتناع اجتماعهما بحسب الحلول في ذات فكيف يكون السلب والايجاب واردين
على النسبة العقلية والظاهر ان منشأ الاستشكال كون النسبة العقلية واما لا يعم العالم
نفسه ولا يعم المستحيل بالمفهوم فجوابه ان المراد بالذات ههنا هو الحقيقة بمعنى ماهية الشيء
موجودا او النسبة ذات بهذا المعنى فلا اشكال قوله وقد يسمى تقابلا بما قال وقد يسمى بلفظ قوله

بل

وهذا الاطلاق صحيح آه
الشارح في حواشي المطول
منه

واعلم ان الاثنين اما ... [illegible] ... مثلا كان ... البياض ... واحد ... نوع واحد ... الاول كان متضادا ... الواحد ... وان كان التالي كان ... من التضاد ... ولا يخفى ما فيه
منه

قد يمتنع اجتماع المفهومين بحسب الصدق مع انهما لا يتمانعان بنفسهما كالسالم و
اللاتام قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان يقال عليه
رحمه الله ان هذا انما يصح لو لم يكن احد العدمين مضافا الى الآخر واما القول بان عدم
العدم وجود ولا كلام فيه ذلك فستعرف ان الشارح رده في حواشي التجريد واعلم
انه يكفي في نفي التقابل بين العدمين ان انه لو وجد شيء مغاير لما اضيف اليه لاجتمعا
فيه ولا يلزم الاجتماع بالفعل وقد اشار اليه الشارح في حواشي التجريد حيث اجاب
عن الاعتراض بان هذا الدليل لا يجري في اللاشيء واللاممكن اذ لا يجتمعان في شيء من
المفهومات المحققة والمقدرة فان كونهما بحيث لو وجد احدهما في مفهوم وجد الآخر
فيه يكفي في نفي التقابل بينهما وبهذا يندفع ما يقال بعد تسليم اضافة احد العدمين
الى الآخر يجوز ان يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين الكلام اضيف اليهما العدمان
واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير نعم يرد ما يقال على تقدير الوا
سطة ارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما لو كان يقابل كل مع ملكته تقابل السلب
والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد
يرتفعان كما انهما كعدم الحول عما من شأنه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان
ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين
فيه وذلك لان عدم الحول فيه شرط بما من شأنه ان يكون احول والجدار ليس
من شأنه ذلك وعلى كل من التقادير لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف
اليه العدمان قوله فهو البصر بعينه يقال رده في حواشي التجريد بان تعقل البصر لا يتوقف على
تعقل انتفائه وتعقل سلب سلب البصر يتوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما قطعا و
ان كانا متلازمين فلعل الاختلاف بينهما بمجرد دخول السلب في اللفظ وان اريد سلب
القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اورد عليه انه اراد به ان تقابل اللاعمى
اعني سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب ثم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل
اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدمين وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القا
بلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب
قابلية البصر مع عدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا مع انتفاء السنخوية اللازمة

لها

١

لها عنه على سبيل التمثيل او المراد بالجسم العنصري فالمنافة في اللزوم بوجود الحركة في الفلك مع انتفاء السحونة فيه مما ليس لها كثير نفع ¶ على ان المراد بالوجودي ان قيل ان جعل مثل العمى والبصر من العدم والملكة تكلف اذ ليس السلب جزء مفهومه بالنفس فلم لم يكونا من المتضادين والجواب ان العمى العدم المضاف والاضافة الوجودية جزء آخر لا كلفة في ذلك ¶ واما عدم اللازم اه اعتراض على المصنف وقوله مع تصريحهم من ثمة الدخل ولا الحمل المعدية اصلا كما ظن لان الاضافة معتبرة فيكون السلب جزءا من المجموع الذي لا جمعه ¶ يدخل مثل العمى واللاعمى في القسم الثاني فانه من ان احد المتقابلين في هذا القسم يكون وجوديا لا يكون عرضا عند المص ¶ قد يكون احدهما اعني الملكة موجودا خارجيا كالانسان يريد انه يجوز ان يكون موجودا خارجيا والا فلا يلزم الوجود في الخارج للملكة بل للمتضادين ايضا ¶ بحسب اتصاف المحل فالمراد بالحلول هنا ما يعم حلول الاعراض في محالها وما هو باتصاف المحل بالامور الاعتبارية ¶ واما الايجاب والسلب اه قيل ثبوت النسبة ولا ثبوتها اذا اعتبر من حيث هما معلومان فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب وان اعتبر من حيث هما علمان فهما موجودان خارجيان بينهما تضاد بالنسبة الى اتصاف النفس بهما وفيما بينهما تامل ¶ الثالث اه مقصوده بهذا البحث بيان ان التقابل بين المتقابلين قد يكون باعتبار وجودهما في الخارج معا الى محل واحد في زمان واحد ويكون باعتبار اتصاف المحل ¶ ولا سلب في الحقيقة فيما فيه تطارد لا يرد مفهوم الفرس واللافرس وكذا الساكن واللاساكن تقضا على المص لانهما داخلان على تقرير في المتضادين لان المتضادين على تفسيرهما المتقابلان اللذان لا يكون احدهما سلبا ولا يتوقف تعقل كل منهما على الآخر ولا يشك صدقه على الساكن واللاساكن مثلا على تقدير انتفاء السلب في الحقيقة اللهم الا ان يكون مقصود الايراد على الجمهور لا المص والحق ان دخول مفهوم كلمة لا في مفهوم اللاساكن يكفي في دفع الساكن واللاساكن عن المتضادين وان المراد بالسلب المنفي عن مفهوم المتضادين والمتضايفين يعم ادلى وجه لا حداث اصطلاح جديد ¶ بينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة الظاهر انه اعتراض على المص حيث عد الانسان واللاانسان من الايجاب والسلب بل على من حصر التقابل في الاربعة

مطلقا وصرحت بان الشيخ صرح في الشفاء بان المتقابلين بالايجاب والسلب
ان لم يحتملا الصدق والكذب فقط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد
فرس زيد ليس بفرس فمن حصر التقابل في الاقسام الاربعة اراد بالايجاب والسلب
المعنى العام الذي ذكره الشيخ وان كان اطلاق الايجاب على احد قسمي ذلك العام
على سبيل التشبيه والمجاز ومنهم من حصر التقابل في الاربعة واراد بالايجاب والسلب
المعنى الخاص ورد عليه بطلان الحصر وغيرهما من الاقسام اما في التضاد والتضايف
فظا واما في تقابل العدم والملكة فلان مفهوم العمى سلب البصر عما يكون المحل
قابلا له وهذا السلب المقيد مستلزم لسلب البصر مطلقا والتالي للذاتي اقوى
اعترض عليه بان العرض اذا كان لازما كان رافعا للملزوم ورافعا ان لم
يكن لازما لم يكن رافعا فما في المعروض لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى
من الرافع بواسطة لافتقاره في التأثير الى غيره لانا نقول النار القوية قد تسخن
بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة المؤثرة بلا واسطة فلم لا يكون
الامر ههنا كذلك والحق ان رفع الرافع اذا كان رفعا للماهية بنفسها كما ادعاه
الشارح فهو حينئذ يكون رافع الرافع اقوى في التنافي والمعاندة من الرافع للعرض
لان رفعه مستلزم لرفع الماهية لا بنفسه وقيل بل الاقوى هو التضاد فانه صاحب
التجريد على ما في بعض نسخه ورد بانه لا يتصور اختلاف نوع التنافي الذاتي بان يكون احدهما
ارجح سلبا للاخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان
قبول القوة والضعف في اضافة من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والبياض
والسواد وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي لما كانت العلية والمعلولية
اه لا يخفى ان المناسب لما اورده المصنف في اول الموقف الثاني من تفسير الامور العامة
بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض ان يقال
ايراد مباحثهما في الامور العامة لعدم الاختصاص المذكور لكن لما لم يكن ذلك
العدم طرا في العلية عند اهل السنة لما تقرر من قواعدهم وسبق في المقصد الرابع
من المرصد الخامس في احكام النظر وسيصرح في المقصد العاشر من هذا المرصد الثاني
من انه لا علاقة بوجه من الوجوه بين الممكنات ولا علية وانما جعلوا البعض

على

١

عنه البعض باجزاء العاده ليس الا وكان حمل صاحب العله مجموعها وكونها
اكثر صاحب هذا المرصد على الاسقاط اذ بعد اشار الشارح الى وجه ايراد ما
حيثهما في الامور العامه انما يظهر بناء على هذا التفسير الذي يعلم نقله في صدر
الموقف الثالث على التفسير المس ولا بعد ان نقرا اورد في عبارة الشرح على
صيغة المجهول واستغنائه عن امور ذكر الاستغناء اما اسقاط اولا نه عدم الا
ضرورية يستلزم ضرورة الاحتياج الذي كلامنا فيه على يصدق الضروري
مطلقا اي بالنسبة الى الكل حتى الله والصبيان فلا يرد جواز نسبة اطراف
البديهي ويحتمل ان يكون مطلقا قيدا للتصور اي بالكنه او بوجه ما فانه كاف في المط
قوله فالمحتاج اليه في وجود شي يسمى علة للمعلول اذ كما يسمى جميع اجزائه التي هي عينه يكون
من العله التامه واجزاء الا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العله
علىه باصطلاح اخر لا بمعنى المحتاج اليه كيف والاحتياج يستلزم التقدم والعله
التامه في الصورة المذكورة لا تتقدم على المعلول لا زمانا ولا ذاتا كما صرح به
وقد يقال جزء العلة التامه واحد من المادة والصورة لا مجموعهما والا لزم كون
المعلول عين العله لان جزء العله عله ونظيره ما ذكره المحققون من ان اجزاء العدد
الذي تركبه من الاعداد هي الوجودات لا تلك الاعداد مثل الاثنان ليس جزءا من
العشرة وقد سبق تحقيقه والاتفاق ان كلا من المادة والصورة كما انه داخل في قوام
العلة التامه للمعلول المركب كذلك مجموعهما والا شان انما لا يكون جزء من العشرة بناء
على مكسو من التحقيق وامكان تصور العلة التامه بالكنه بدون تصور هذا المجموع ثم
واما كون جزء العلة عله فانما هو على تقدير التسليم في جزء العله بمعنى المحتاج اليه وقد
يقال المراد بالاحتياج الماخوذ في تفسير العله اعم من الاحتياج الواحد والمتعدد والثاني
موجود في العلة التامه باعتبار اجزائها المتعدده والتقدم وكذا لزوم كون جزئها
عله انما يلزم في المعنى الاول ولك ان تقول المراد بالمحتاج اليه اعم من ان يكون هو
نفسه كذلك او بكل واحد من اجزائه المتعدده ونظيره ما ذكره الشارح في حواشي المطالع
من ان معنى قولهم الحد التام تعريف بالداخل دخول كل جزء من اجزائه والعله
اما جزء الشي المسمى في عبارة المتن هو العلة الناقصة كما اشار اليه الشارح و

الحاشية اليمنى العليا: ام لا يلزم من عدم العدم ان العدم... الدفع توهم... اعلم ضرورية الاحتياج لدفع توهم ان ... العله لا تمكن بعضه الدور بناء على ان العلة بدون المعلول الذي سبب التعريف بدون نها ... لا تتمكن صورته بدونها ... منه

حاشية: اي انما لم يذكر حمل الاطلاق على المعنى انه ضروري جميع اجزائه لان هو ... هو دي تعميم الضرورة بالنسبة الى الله والصبيان واختار هذا مع اتحاد المودى لكونه ادلا على ضرورة التصديق في جميع اجزائه منه

هذا القول منسوب الى مولانا حفيد لكنه اخذه من فصول البدائع منه

ولو قال باعتبار العله النوعية الفاقح اجلا فيهما النوع لكن ذلك المجموع نوع من العله وهي العله المادية ... المسمى عله مادية للجسم المشتمل على القوة ... وقد يكون تحليلا باعتبار النوع فان مجموع الهيولى والصورة ... وقد يكون نوعا بخصوصه منها مشتملا على ... فلا وان ... قسيم منفصلا عن انواع العلة الناقصة الى المقسم نوع من العله الناقصة مطلقا منه

[illegible]

فلو جاز وجود الصورة بدون المادة
لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل السم

ولا بد لمجموع المادة والصورة لما عرفت من انه معلول لا علة ولو سلم فلوجده
النوعية باعتبار العلة معتبرة في المقسم قوله والاول ان كان ما به الشيء بالفعل الى اخره
للنسبة الغريبة ويتعلق الجار والمجرور بالحصر والمستفاد منه ان الصورة هي السبب
القريب لحصول الشيء بالفعل السم فيخرج المادة التي يلازمها الصورة كالمادة الفلكية
فان وجود الفلك وان معها بالفعل لكن لا بها ويخرج ايضا كل من جزئي الصورة
المركبة اذ ليس شيء منهما جزءا بالاول فظ واما جزؤها الثاني فلان لجزئها الاول مدخلا قريبا
في وجوب حصول المركب بالفعل وقد اعتبرنا الحصر فان قلت اذا خرج من تعريف
الصورة جزؤها الاخير ولا شك في عدم دخوله في تعريف المادة مع دخوله في المقسم بطل الانحصار
قلت المقسم علة الشيء بلا واسطة اعني المحتاج اليه اولا وبالذات والمعلول انما يحتاج
اولا وبالذات الى كل من المادة والصورة واما الاحتياج الى جزءيها فبما هو بالواسطة وبهذا
التقرير يظهر اندفاع الاعتراض بصدق تعريف المادة على غير الاخير من اجزاء الصورة وذلك
لان المادة عبارة عن العلة بلا واسطة ويظهر ايضا جواز اخراج كل من جزئي الصورة بهذا الطريق
ايضا هذا غاية توجيه المقام وان اشتمل على نوع تكلف لتصحيح الكلام مع انه بعد محل
الكلام قوله لانا نقول الصورة السيفية المعينة اي بعينها نوعها باعتبار حلولها في المادة
الحديدية والمراد لحصولها تشخصها تشخصا منها قوله على تلك الصورة اي الصورة السيفية
المعينة بعينها نوعها قوله بل فرد اخر من نوعها هذا على حذف المضاف اي بسبب نوعها
اذ لو حصل فرد من نفس نوعها وجب ان يحصل فرد من نوع السيف وهذا ظاهر اللزوم
بطلانا قوله وان كان الشيء به بالقوة المناسب لما سبق ان يقرر هكذا وان كان ما به
الشيء بالقوة الحصر ويخرج كل من جزئي لينفيد المادة على عكس ما تحقق لكن الشارح اعتمد
على السابق في افادة الحصر فلم يبال بتاخير الجار والمجرور ومع انك قد عرفت خروجه بوجه لم
المراد قال الشيخ في الشفا من ان المادة هي ما لا يكون يكون باعتباره وجوده للمركب
وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هو هو لحصولها حتى لو جاز وجود
الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل كما اشرنا اليه قوله وليس
المراد بالعلة الصورية المفهوم من هذا الكلام ومن اطلاقاتهم ايضا عموم العلة الصورية
والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض فقوله في حاشية المطالع وحاشية التجريد

اطلاق المادة والصورة في تعريف الحكم على سبيل التشبيه والمجاز لاختصاصهما بالاجسام
محل تأمل كما سيأتيك جليته في مباحث النظر والتابع ما يكون خارجا عن المعلول
قد يكون ما به المعلول جزء منه كما في المركب من الواجب والممكن مبني على ان يكون كل ما به
بالحقيقة جزء منه ممكن ثم كون النجار فاعلا للسرير انما هو بحسب متعارف العرف والا فهو
في التحقيق علة معدة عبارة عن حركاته المخصوصة معد للسرير واما ما لاجله الشيء كالجلوس فيه كلام
يدل على ان العلة الغائية نفس الجلوس فان قلت المعد ان استغناء المعلول باستغناء
جزء عن علته التامة مع عدم استغناء السرير باستغنائه عن الجلوس فان اعتبر العلة الغائية
تصور الجلوس يرد عليه ان الغاية معلولة في الخارج كما صرح به ولا يستقيم هذا في
نفس التصور قلت العلة الغائية نفس الجلوس لكن علته في الذهن اي باعتبار تصوره
ويلزم من استغناء الجلوس بهذا الاعتبار استغناء المعلول اذ مآل المعنى الى استغناء تصوره
والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار مراده ان العلة الغائية لا تكون الا للمختار
لانه يلزم العلة الغائية لكل فاعل مختار اذ افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض عند
الاشاعرة وقوله بعد هذا ومع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار مبني على
مذهب غيرهم او على التجويز والاحتمال العرفي قوله وفي لفظ الجمع نوع اشعار اي انما
قال نوع اشعار ايماء الى امكان توجيهه بان المراد ان لا شيء يحتاج اليه الا ان يكون
تركيبه قوله وذلك غير واجب الا يرى الخ فان قلت للعلة ماهية ووجود وكل منهما
يحتاج اليه فيلزم التركيب و[illegible] وجوده الخاص عين ماهيته فلا شك في زيادة
الوجود المطلق قلت زيادة الوجود المطلق بحسب الواقع لا يستدعي احتياج المعلول
الى وجود مطلق زائد على ذات العلة تعالى ولا وجود مطلق عند الشيخ الاشعري و
متابعيه في ذلك والوجود الخارجي غير العلة مع تمام وجود المعلول فليتأمل فان قلت
كل ممكن مسبوق وجوده بوجوبه كما تقرر عندهم فح يكون الوجوب من جملة الموقوف
عليه فيلزم التركيب قلت وجوب كون الوجوب السابق على تقدير تحققه جزءا من العلة
التامة وان اشار اليه صاحب [illegible] والتكلم لهذا السبق الوجوب غير صحيح للزوم تقدمه
على نفسه لانهم صرحوا لكونه اثر العلة التامة متأخرا عنها مع لزوم تقدمه عنها على تقدير
كونه جزءا منها وهو محال لكن اشار الفاضل [illegible] الى جوابه بان الوجوب عندهم ما

تأكيد الوجود فلم يعد وجزءا من العلة التامة بلا عذر وذاته لها ومقصود الشارح
هو التنبيه على أن في تعريفهم مسامحة لإشعار لفظ الجمع بوجوب التركيب مع عدم
وجوبه عندهم مقتضى قواعدهم فلا إشكال هذا غاية ما يقال فإن قلت ارتفاع
الموانع كاشفا شرط وعدم تصور المانع لا يفيد التوقف فلزم التركيب قلت
إن اعتبر ارتفاع الموانع كاشفا عن شرط وجودي فالأمر أوضح إذ لا يتوقف المعلول على
شرط وجودي أصلا وإلا فالتركيب على تقدير عدم تصور المانع يكون فرضيا لا حقيقيا
فلذا نفى حقيقته هنا كذلك ومعناه أن المعلول لما يتوقف على ذات الفاعل يتوقف على إمكان
فاعليته وإن ماهيته الممكن علة قابلة على أن اعتبار إمكان الصادر في جانب المعلول
لا يقتضي اعتباره في جانب العلة أيضا ألا ترى أن كلا من الجزء الصوري والمادي مع
أنه جزء من المعلول جزء من العلة التامة أيضا فلو كان الإمكان جزءا من العلة التامة
مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه ولم يلزم محذور وأيضا لما كان الإمكان مشروط
التأثير بوجود مؤثر فلا اشتراط إذ في تأثيره فليتأمل قوله والعلة الناقصة مقدمة
قد يتوهم أن مجموع المادة والصورة ليس علة ناقصة وإن كان جزءا من العلة
التامة وإنما يتقدم الكل من حيث هو كل إذا قيد بكونه بشرط الاعتبار والوجوب السابق
إنما للعلة التامة وإن كان شيء مركبة فهي سابقة عليه والسابق على السابق
أولى بأن يكون سابقا فتأمل قوله فضلا عنهما مع أمرين آخرين يوضحه أن الماهية
إذا انضمت إلى أمرين كانت متقدمة على نفسها ثم تتقدم وهذا أشد استحالة من تقدمها
على نفسه بمرتبة واحدة وهذا معنى قوله فضلا عنهما لأن التغاير بالإجمال والتفصيل
لا يجدي هنا لأن الكلام في تقدم مجموع المادة والصورة على الماهية ذاتا لا تصورا والتغاير
المذكور لا يجدي فيه وإنما يجدي في التقدم بحسب التصور المعتبر في باب التعريف قوله وجزءا أيضا
من العلة التامة هذا تأكيد لقوله فإنه من جملة ما يحتاج إليه الشيء في وجوده قيل ولك
أن تحمله على التأسيس تنبيها على أن في لفظ أيضا إشعارا بأنه كسائر الأجزاء لا احتياط له حتى لا
يعد له ولا يعد من العلة وأنت خبير بأن التسمية بالاحتياط في المسمى لأن المراد بالفاعل
هو المستقل بالفاعلية قيل هذا لا يعد لأن مقصود البال أن نفس الشرط هذا داخل
في القسم لأن المعلول يحتاج إليه ولا يصدق عليه أنه جزء للمعلول ولا مادة ولا ماهية لا حلة و

١

ولا نعني بعدم الحصر الا وجود شيء يصدق المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ولا بعد
كونه جزءا من بعض الاقسام وذهب بان مراده ان الشرط مثلا جزء للفاعل فان
الاحتياج اليه ثانيا وبالعرض اي بواسطة احتياج الفاعل المستقل اليه والمعتبر كما ان
الاثر ثانيا اليه هو المحتاج اليه اولا وبالذات هو الفاعل بل بالفعل في الفاعل بالاستقلال
فلا ضير في خروج نفس الشرط من الاقسام لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان لا يذكر العلة
الفاعلية لانهم صرحوا بانها مؤثرة في مؤثرية الفاعل لا في وجود المعلول فالاحتياج
اليه بواسطة احتياج الفاعل اليها لا اولا وبالذات اه اي باحتياج الشرط وارتفاع
الموانع ارتفاع الموانع عند المص من قبيل الشرائط ولذا اكتفى في السؤال بذكر الشرائط
وافرد بالذكر ارتفاع الموانع بما عطف للايضاح لحماد اه وقد جعلان من تتمة المادة
لا شك ان جعل الاداة من تتمة المادة بعيد جدا والاولى جعلها من تتمة الفاعل كما سيذكره
الا ان قوله ومنهم من جعل الخ ربما يشعر بترجيح الجعل الاول على الثاني فان قلت فعدم المانع
الخ يمكن توجيه هذا السؤال بحيث يرجع الى ما سيذكره الشارح بقوله فان قلت لما
جعل ارتفاع المانع جزءا للفاعل الخ لا يرده اشار اليه بقوله ثم التحقيق الخ وان يكون من حيث
وجوده وعدمه كالمعد كلامه في حاشية المطالع يفيد انحصار العلة التي يتوقف عليها المعلول
باعتبار وجودها وعدمها في المعد فالكاف مقحمة بحسب المعنى او بالنظر الى الافراد الذهنية وان
امكن ان يناقش في الانحصار بان نفس الاستعداد من ذلك القبيل مع انه ليس بمعد فالاول في حاشية
المطالع المعد هو الموجب للاستعداد التام الذي هو القوة القريبة اعني ان يتهيأ القابل
للمقبول تهيئا كافيا لقبوله مقارنا بالعدم حتى اذا وجد فيه بالفعل لم يوصف باستعداده له
بل بامكان الاتصاف فانه لازم لا مفارق ويمكن ان يدفع المناقشة المذكورة بان الاستعداد
لما كان اثرا للمعد لازما له ادرج في عداده ولم يعده من اجزاء العلة التامة استقلالا اه
حاصل من ان العلة التامة للموجود اه لا يخفى ان حاصل ما ذكره ان المراد بوجود العلة
العلة التامة حصول الامور التي لها مدخل في وجود المعلول ولا شك ان العلة التامة
للمعدوم ايضا لا بد ان يكون معدومة موجودة بهذا المعنى فلا وجه وجها للتخصيص
بالموجود الا الاشارة في ذلك القول الى خصوصيات تلك الامور حتى يوجه التخصيص بان
بعضها انما يجري في الموجود دون المعدوم على ان اجزاء العلة التامة لا يتحقق فيما ذكره

وجعلها ان يجعل ذكر ارتفاع الموانع اشارة الى ان الجواب عن الاعتراض ...

واعتبارها في جانب المعلول دون العلة لعدم الاعتبار بها في جانبها العدمي من اعتبار كل من المادة والصورة اللتين منهما جزءان من المعلول في جانبها منه

اذ المعدوم الذي مدخليته بحسب الذات كالاتصاف بالامور الاعتبارية فلا خارج عنه
مالة مدخل في وجوده فضمير وجوده راجع الى الذي هو عبارة عن جزء العلة التامة وقوله لوجوده
صفة لمدخل اى مدخل كاين لوجوده ويصح بحسب المعنى جعله بدلا من له وقس عليه نظيره ولا يظن
ان الضمير راجع الى المعلول فانه لا يصح وفي بعض لوجوده بالباء السببية وكذا في نظيرية وهو
الظهر قلت ليس مع كونه اى هذا الاسلوب فى ما سبق من انه جزء للفاعل بالحقيقة لان مراده انه
جزء من الفاعل المستقل بالتاثير ومراد الشارح انه ليس جزءا من ذات الفاعل واما الموضوع
فهو مع كونه خارجا انما اعتبره هو الاعتذار عن ترك ذكر المحل القابل بالقياس الى الصور
الجوهرية ولتقاربهما اكتفى في الاعتذار بذكر احدهما واما ما هو الوجود فيه بحث لان
ماهية الوجود قد يكون جزءا كما في المركب من الواجب والممكن وجعل الكلام فيما كل جزء
منه ممكن تكلف وهو الشرط لم يتعرض للمعد فكانه ادرجه في الشرط اى لو اجتمع عليه
علتان مستقلتان وجه التفسير التخصيص على المراد ورفع ايهام العبارة عدم جواز التعليل
بعلتين ولو على سبيل التوارد ثم المراد بالعلة المستقلة اما الفاعل المستقل بالتاثير كما
سبق الى الفهم من العبارات الواقعة في الكتب لا ان كتابه احدهما او كلتيهما فيه او
كونه اثرا لهما واما العلة التامة كما يشعر كلام الشارح في تحرير الوجه السابق فاطلاق العابثة
مجازا بناء على ان العلة التامة مؤثرة بحاقها والاستدلال على هذه الدعوى لا يدل على عدم
دخول المادة والصورة في العلة التي تثبت عدم جواز تعدده لما ظن لان كون هذه المادة و
الصورة مع امور مخصوصة مؤثرة في المعلول المخصوص بالفعل المستقلا الاتمامية لا يفيد
ضرورة عدم كونهما مع امور مخصوصة آخر كذلك فان قلت اطلاق العلة التامة على كل
من العلتين المستقلتين المجتمعتين لا يكاد يصح لانها جملة ما يتوقف عليه الشيء ولا يتوقف
المعلول على شيء منهما قلت هذه مناقشة لفظية والمقصود انه بعد لو جاز ان يجتمع علتان
كل منهما تكفي في وجود المعلول بلا انضمام شيء ويكون وجود المعلول من كل منهما ولو بما فيها و
تفسير العلة التامة بجملة ما يتوقف عليه الشيء بناء على ما تقرر عندهم من عدم جواز تعددها على
ان هذه المناقشة متوجهة على العلة الفاعلية المعتبرة فيها احتياج المعلول اليها فما هو الجواب
فيكون امكان اجتماعهما بسبب ما لا امكانه او رد لفظ الامكان ايماء الى المدعى عدم الامكان
الاجتماع وان قوله لا تعلل معناه لا يمكن ان تعلل واما توارد هما على سبيل البدل فلا علة م

عدم الاستحالة انما هو اذا فرض العلة مما يفيد وجود الشيء واما اذا فرض ما يحتاج اليه الشيء فلا لان
المفهوم من احتياج الشيء الى وجوده بدونه ومن البين ان التوارد على هذا التفسير مستحيل مطلقا
فتامل فان عدم المعلول بعدم الاولى اورد عليه انه يجوز ان يوجد العلة الثانية في آن عدم
العلة الاولى فيتبدل مع ذلك لان الوجود الحاصل للمعلول بايجاد الاولى ويحصل في
الوجود الاخر بايجاد الثانية فلا يلزم ايجاد المعدوم لان الماهية المعلولة لم يخل عن وجود
وزوال الحصول الحاصل والوجود الثاني مغاير للوجود الاول نعم يلزم توارد الوجودين على طريق
تعاقب لتصور ولا بد لابطاله من دليل اذ بيت ان المعلول الشخصي اذا زال عنه وجود
فقد حصول وجود اخر بدل شخصه وبعد شخصا آخر فلا توارد العلتين على معلول واحد
بالشخص وقد يمكن ان يقول بعبارة اخرى العلة الثانية تعد نفس الوجود من غير اشتراط ان
يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت الثانية في ان انعدام العلة الاولى بحسب
لم يتخلل بين زمان وجودي العلتين زمان اخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا وذلك
لا ينافي استقلال العلة على انهم ادعوا عدم جواز بقاء المعلول بعد وبنوا ذلك على عدم
جواز توارد العلتين على سبيل التعاقب بهذا الدليل الذي ذكره الشارح فلو سلم ان العلة
الثانية على تقدير افادتها بقاء الوجود الحاصل بالاولى يلزم عدم استقلالها يرد عليه ان الكلام
لا يتم هنا اذ المطلوب يثبت جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية باي وجه كان والقائلون
اعادة المعدوم لم يثبت ومع هذا يتم الدليل ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين
ضرورة التغاير بين الحركتين لبس يتحقق ان المعلول الواقع باحدى العلتين غير الواقع بالعلة
الاخرى مع ساير ما حررنا بقاء من توارد علتين على معلول شخصي على سبيل البدل ابتداء كيف
وانه ظاهر البطلان ولو صح لبعد الغد من اول الامر في اثبات المطلوب من غير احتياج الى التطويل
بخصوصية كون العلتين الخارج والمدور ومنها الحكم الفرق مبني على تصور الخارج والمدور
وحركتهما لكنهما بل هو يدعي البعد النوعي الفاسد على ان الحركة الواقعة باصل الخارج حركة واحدة
بسيطة اذا لم يعد حركة الاوج وباصل المدور مركبة من حركتين حركة المدور وحركة الحامل الموافقة
وهما نوعان مندرجان تحت حركة مطلق الشمس فتامل قلت هذا رجوع الى الوجه الاول
فما ماهي وجه الامر بالتامل ان حاصل هذا الوجه الاستدلال بلزوم استغناء المعلول عن العلة وحاصل
الوجه الاول الاستدلال بلزوم اجتماع النقيضين اعني الاحتياج والاستغناء والفرق بين الوجهين

وبالجملة الوجود في الزمان الثاني الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان الاول الذي هو اثر العلة الاولى والا يلزم ان يكون العلة الاولى الفاعلة في الزمان الثاني تحصيلا للحاصل لان المختار احتياج المعلول الى العلة حال بقائه كاحتياجه اليها حال حدوثه لان علة الاحتياج هي الامكان اللازم منه
ل

ع

وما صرح به في مباحث الان من ان تشخص العلة لا مدخل له في تشخص الحركة منه نعلم

لا يقال التشخص انما هو بالحركة المنتهية من الشمس بلا استتباع لانا نقول لا نسلم ان الحركة لما انتهت يتشخص في نفس الامر الا انه لما كان لخصوصية هذين الاصلين مدخل في تشخص الحركة ولم يعلم ان الحركة المنتهية اي يتشخص من التشخصين فلا حاجة الى السند على احد الاصلين وحاصله ان ذلك

[illegible]

في بادي النظر لكن لما كان يرد على هذا انه ان اريد لزوم الاستغناء من جميع الوجوه فلا نم
الملازمة لجواز ان يكون المعلول باعتبار علية كل منهما مستغنيا عن الآخر وباعتبار علية
الاخر محتاجا اليه وان اريد لزوم الاستغناء في الجملة فلا نم بطلان اللازم يحتاج الى ان يقال المراد هو
الاول ويلزم مما ذكر ترجيح اجتماع الاحتياج والاستغناء وهو محال فقد رجع هذا الوجه الى الوجه
الاول لا امتناع اجتماع المثلين قد مر ان شرذمة من المعتزلة لم يجوزوا اجتماع الحركتين
في بعض المحل ولو سلم تلك الشرذمة ولعل المراد ان هؤلاء قيل هذا الجواب في غاية
السقوط اذ يلزم منه ان يكون امتناع اجتماع العلتين المستقلتين مبنيا غنيا عن الاحتجاج
عليه بما ذكر من الوجهين فتامل فان استقلال كل منهما كان مشروطا بالعراء عن الاخرى
استقلال كل منهما باتحاد تلك المرتبة للحركة فان قلت لا شك انه يجوز ان ينفرد واحد منهما بعد
ما اجتمعا وان يتبادلا في الانفراد فقد جاز تبادل العلتين على سبيل التعاقب فقد
منعه من قال ودعوى تبدل الحركة الشخصية يتابع ما ذكروه في مباحث الاكوان من ان المتحرك قد
يحرك قد تحركه بحريك آخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة
قلت قد صرح هناك ايضا بان بينهما تغايرا وان ذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية له
دفع ما يتوهم اي تعليل الواحد بالنوع فلا كان الانسب ان يقول بعلتين
مختلفتين بالنوع اذ هو المتبادر منه واما التعليل بعلتين متفقتين بالنوع فلا نزاع
لاحد في جوازه والحق ان دليل المانعين يمنع جواز تعليل الواحد بالنوع بعلتين مطلقا
سواء كانتا مختلفتين بالنوع او متفقتين وهو الذي اشار اليه المحشي بقوله فان قيل الخ فلذا اكتفى
المحشي في عنوان البحث بعلتين مطلقا وانما اورد في مقام الاستدلال تعليله بمختلفتين لدلالته
على جواز تعليله بمتفقتين بالطريق الاولى لا على ما ان الظاهر اه مبادرة الى تحقيق الحق وان
كان المناسب لايراد قوله فان قيل المادية النوعية اه ان يحمل الكلام هيهنا على هذا الوجه الذي
نقله حتى يتوجه ذلك القول فيحتاج ويدفع بقوله ثم الصواب لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت
افراد الحرارة اه قال في شرح المقاصد المناقشة في كون هذه الحرارة من نوع واحد يدفع بان المراد
بالنوع ما هو اعم من الحقيقي وانت خبير بان النزاع في تعليل الواحد بالنوع الحقيقي بمختلفين وان
قوله وايضا فالحرارة اه في حكم الاستدلال على جواز ذلك التعليل فلذا لم يلتفت الشارح الى ما ذكره
وانما اعتبر افراده لما كان كل من العلة والمعلول متعددا قيل المراد من قوله كان كل من العلة

والمعلول متعددا ان الكلام كان في وجدانه المعلول مع تعدد العلل والتعدد على هذا
التوجيه في كل من العلة والمعلول ولعل كلام الملخص لم يسطه قوله فان قيل الحال السؤال
والجواب من كلام الامام وفيه ان هذا وان كان يتبادر الى الفهم من سياق الكلام حيث
تعرض لتعدد المعلول ايضا الا ان تعدد المعلول لا لازم مما ذكر تعدد شخصي فلا يضر بالوحدة
النوعية التي كلامنا فيه فالوجه ان يقال المراد مما ذكره ان المستفاد منه مجرد التعدد
من الجانبين وكان الاهم ههنا بيان تعدد العلل مع الاختلاف النوعي كما عول عليه
كلام الملخص فالتعرض لتعدد المعلول استطرادي ثم هذا الوجه اظهر مما ذكره اولا من
ان العلة هو طبيعة النار والمعلول هو طبيعة الحرارة فانه مبني على الظن لان اعتبار الطبيعة
علة او معلولا على ما يتبادر من كلامهم لا يخلو عن بعد كما يشير اليه قوله والا استغنت
عنهما اذ لا يحال لا قتضاء الحاجة الى كل منهما كما لا يخفى فهو مع استغنائها الخ فيه رد على
شارح المقاصد حيث قال في تلخيص هذا الجواب الذي نقله من الامام والحاصل ان الماهية
النوعية بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك بالعارض
ووالوارد الذي ذكره الامام في الجواب نفي احتياج الماهية النوعية بالذات الى خصوصية كل
من العلتين لا نفي استغنائها بالذات عنها وهو ظ وتلخيص النظر ان الجواب عن هذا النظر
مستفاد من كلام الكاتبي في شرح الملخص حيث قال المعلول بحسب الذات وان لم يكن مفتقرا
الى هذه العلة المعينة لكنه مفتقر الى علة ما وتلك العلة المعينة لما وجدت واوجدت المعلول
عرض للمعلول الافتقار اليها ويتحرر هذا الجواب بان بيان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه
علتان مستقلتان تعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى بعضها على ما تقدم ان تعين
العلة من جانبها فلزم احتياج المعلول الى كل واحدة منهما بعينها ويعود المحذور ولهذا اذا لم
يجتمعا بل توارد الا لزم محذور اذ المتعين بالعلة على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هو الاحتياج [وهو لزوم] والاستغناء بالنسبة الى شيء
الموجود دون التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت لكن فيه بحث لان المعلول اذا
اذا كان بحسب ذاته مستغنيا عن خصوصية كل من العلتين لم يحتمل تعين كل من العلتين
احتياج المعلول اليها خصوصها لان الاستغناء لما كان مقتضى ذات المعلول ولم يكن اجتماعه
مع الاحتياج لزم على تقدير تعين الاحتياج من جانب العلة زوال ما بالذات بالعارض
فان قلت يجوز ان لا يكون المعلول محتاجا ولا مستغنيا بحسب الذات اي لا يكون

وسبق انهما متنافيان فتم
الدليل على عدم جواز تعليل
الواحد بالشخص بعلتين مستقلتين
عه

ر[illegible]

على ان الكلام المذكور لو تم لدل في نفس
الماهية النوعية بالقياس الى كل من العلتين
فيعود المحذور فيها ايضا ح

الذات منشأ للشيء منهما بل يكون كل منهما لأمر خارج كالوجود والعدم بالنسبة الى
ماهية الممكن مع جواز بعض الاحتياج من جانب كل من العلتين باعتبار عليتها والا
الاستغناء عن كل منهما باعتبار علية الآخر المحذور وعلى هذا الكلام ذكره الكاتبي في شرح
الملخص لكن التحقيق ان الاستغناء عبارة عن امكان وجود المستغنى بدون المستغنى
عنه والامكان سواء كان امكان الوجود في نفسه والعدم والله او امكان الوجود
بدون الغير لا يكون بحسب الغير بل يكون ذاتيا بخلاف الوجود والعدم والله يتبين كلا
في قد اورده المص في المقصد الخامس من الموقف الخامس ومن جملتها كلام الفلاسفة في اثبات
الهيولى للافلاك بعد اثباتها في عالم العناصر واما اعتراض الشارح في هذا المقصد
الذي نحن فيه يجوز ان يكون منشأ عدم الاحتياج علية الاخرى وجوابه بوجه آخر
لا بما ذكره فعلى سبيل التنزل فتأمل فلا يتم الدليل المعقول عليه فيه وعلى شارح
المقاصد حيث قال والجواب ان مفهوم احدهما وان لم ينافي الاجتماع لكن
لا نسلم انه يمتنع فيما اذا كان المعلول شخصيا ونوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن
تلك والمستغنى عنه لا يكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعا لان الواقع بكل منهما فرد
مغاير للاخرى بع فلا يكون شيء منهما في معرض الاستغناء وحاصل الرد ان المحذور الذي
الزمه المص على الامام عدم تمامية الدليل المعقول عليه في امتناع تعليل الوا
حد الشخصي بعلل مستقلة لا لزوم جوازه حتى يرد اثبات ذلك الامتناع
بوجه آخر فتأمل يجوز عندنا يعني الاشاعرة وجه التعبير بالاشاعرة مع
ان المعتزلة ايضا قائلون بما ذكر بطول المصنف ونحن نقول بان جميع
الممكنات مستندة الى الله تع فان المراد بطول الاسناد بلا واسطة اذ الفلا
سفة ايضا قائلون بالاعم من ذلك وهذا لا يثبت على قول المعتزلة كما صرح به الشارح منه
لانهم قد يعللون بعض الممكنات ببعض آخر منها واما الماتريدية
فليس الخلاف بينهم وبين الاشاعرة الا في مسائل معدودة ولهذا
لا يفردون بالذكر ويدرجون في عداد الاشاعرة في اكثر المواضع واما
وجه تخصيص المص للاشاعرة بالذكر فللاهتمام او قائلا كالفعل
الفعال على رأيهم فيقبل لما جوز واذ ذلك فلم لا يستندون الموجودات

بان الماهية محمد

الموجودات الى الله تعالى ابتداء باعتبار تكثر القوابل اعني الماهيات الممكنة واجيب بان الاستنادات ليست
قوابل خارجية كما تقرر بل قوابل ذهنية فتقبل وجود الآخر فان لا يستقيم اعتبار تكثر هذه فيه كيف لتحقق التقسيم
والتكثر في علم الفاعل الباري فلم لا يكفي هذا القدر فتأمل فلا يجوز ان يستند اليه الاثر واحد قيل
صدور الاثر عن الواجب يستلزم تعدد الاثر لانه اذا صدر عنه ممكن صدر عنه المجموع المركب من الواجب
والممكن ايضا لان هذا المجموع ممكن ايضا فلا بد له من علة ولا يجوز ان يكون ممكنا آخر لسبط لان السبب
فتعين ان يكون واجبا والحق ان الصادر في الحقيقة جزء المجموع وهو الممكن الصادر اولا فتعدد
الاثر في المآل ولا الاعتبارية واعلم ان المنافي للوحدة الحقيقية تعدد الصفات الاعتبارية
الغير الاضافية ولا السلبية والا لم يتصور واحد حقيقي عند الفلاسفة ايضا لان المبدأ الاول متصف
بتقدمه بالذات على العالم ومعيته معه بالزمان وكذا هو متصف بانه ليس بجسم ولا عرض
ولا حادث ونحو ذلك ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما لا يقولوا به في صفات
حقيقية قيل يمكن لو سلموا هذه باعتبار الصفات الحقيقية وههنا بحث من وجهين الاول ان النظر
من كلام الفلاسفة ودليلهم على المدعى ايجاب تعدد الجهات بحسب تعدد المعلولات وتعدده
والصفات المتفق عليها من الاشاعرة سبع والتي تعدده الاشعري صفات عديدة فعلى تسليم
قاعدتهم كيف تصدر عن المعلولات المتكثرة لا تحصى اليه تعالى باعتبار تعدد صفاته القديمة الحقيقية ولعل
مقصوده مجرد بيان ان الله تعالى فيه تعدد جهات عندهم واما صدور الموجودات باسرها عنه تعالى فبا
عتبار تعلقات ارادته الكاملة انما يشكل الكلام الكتعه صدور تلك الصفات مع انه تعالى واحد حقيقي با
بالنسبة الى ذلك الصدور ولا مجال ههنا لاعتبار الكثرة من جهة الارادات او تعلقات الارادة
بالوحدة لتصريحهم بان الذات موجب بالنسبة الى الصفات وان كون علة الاحتياج هي الحدوث في
غير الصفات وهذا البحث يرد على قول المتوهم ايضا ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق
اثر واحد اتفاقا اللهم الا ان يكتفى بالكثرة من جهة السلوب والحق ان مراد الشارح
بقوله ولا يلتبس عليك الاعتراض على المصنف لان المفهوم من كلامه ان الواجب تعالى
مصدر في موضوع القضية الكلية اعني قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مع انه ليس كذلك
عند الاشاعرة وانه يمكن دفعه بالبحث الثاني فتأمل وقد يتوهم ان هذا التوهم
سلطه السعد لان المتكلم عن المدعى بعلية الجوهرية للذات وطول الاعراض لان العلية ههنا على تقدير
التسليم بالايجاب لا بالاختيار قطعا فتأمل لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يصدر

القوابل وهو

وذلك لان علم الفاعل بالاشياء ... الصادر الاول ... المصدر ... القابل للصفات الاعتبارية وهو ... الامور الخارجية ... والاعتبارية ... الامكان ... وصفاتها الخارجية ... الاضافة ... الاعتبار ... الاضافة وتعقل الاضافة ... الوجود منه

القاعدة فلا يضر فيه ... لاستناد جميع الممكنات اليه لعدم وجوب تعدد الجهات ح

ـ تقديره

ليس بواحد حقيقي بذلك المعنى

للتجزء

نه

في القاعدة آه قيل مرادهم بالوحدة الحقيقية في هذا المقام هو الوحدة الحقيقية قبل صدور الاثر بل قبل تعلق
الايجاب او الاختيار اذ بعده صدور الاثر ولو كان واحد الجزئي المؤثر من الوحدة الحقيقية قطعا
لاتصافه بالاضافات العارضة بينهما فمراده لكن المتوهم ان الموجب اذا كان واحدا حقيقيا
قبل الايجاب لا يمكن ان يصدر عنه بالايجاب اكثر من واحد واما اذا كان المختار واحدا حقيقيا قبل
الاختيار فيجوز ان يصدر عنه بالاختيار آثار متعددة وهذا كلام لا غبار عليه فليتأمل لما في اثبات
الجواز الجوهرية قيل عليه لما كان الحوادث مستندة الى الله تعالى بلا واسطة عند الاشاعرة لم يصح لهم الا
التمسك بالجوهرية على جواز صدور المعلولين عن الواحد الحقيقي ولا وجه في اثبات المدعى بمجرد
البناء على الالزام قوله لا يجب انبساط العلة التي هي الجوهرية مع انها ليست بسيطة فان لها وجو
ماهية وامكان وجنسا وفصلا وغير ذلك فان قلت هي لجميع ما فيها ولها شيء واحد يستند اليه
كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا والحاصل ان المناقشة انما تتم اذا
استند احد الامرين اليها باعتبار بعض جهاتها والاخر باعتبار جهتها الاخرى وليس كذلك
قلت لا نم انه ليس كذلك فان الجوهر اشرف من الامكان وقبول الاعراض لكونه مستوعبا اشرف من التحيز
الذي بعد الاضافة الى الغير فجاز ان يستند الاشرف الى الاشرف والاخس الى الاخس كما علم من
قاعدتهم في بيان كيفية صدور الممكنات عن الواجب قوله لان الجوهرية عندهم جنس اقسام الثمانية
خمس عقل ونفس وهيولى وجسم وصورة قوله ولا وجود للجوهر الثمانية عندهم قيل ولو فرض
له وجود يجوز ان يكون اجزاء عقلية والاجزاء العقلية وان كان وجودها عين وجود الشخص فيكون المصدر
بسيطا في الخارج الا انها يجوز ان يكون مبادي آثار خارجية مثلا يجوز ان يكون زيد باعتبار كونه حيوانا
مبدأ للشيء وباعتبار كونه انسانا مبدأ للبعض وان فرض بساطته في الخارج فكيف لا
والتعدد باعتبار الاجزاء العقلية ليس ادنى من التعدد باعتبار الجهات الخارجية والعقلية
دخل ويمكن اخذه الزاما فيما سيجيء منه رحمه الله انه اشارة الى الضعف لانهم لا يقولون بوجود كليات
في الاعيان فالحق ما قال العاملينا قوله لكل منها مصدرية او غير مصدرية فيلزم التعدد في الواحد
الحقيقي وهذا خلف مع انه ان دخل فيه المصدر يبيان الخ قوله فان دخل فيه عما في عبارة المتن ضعف
اذ ليس الموضع الانفعال الفهم والاولى فان دخلا قوله لكان مصدر المصدرية بينهما هذا انما
هو على تعدد جهاته ولم يلزم من النفي السابق فلا بد ان يضم اليه مقدمات اخرى كما ظهر من
السوي المبسوط قوله والجواب ان الاولى ان المصدرية الخ قوله وينعكس عكس

زايد

زايد الى الاخر

الى ان نوقش في امثال هذه الكليه بمثل النقض كنفسها على ما يعدم بعال في اثبات المدعى
اختلاف المعلول يستلزم اختلاف العله واتساعا، اللازم يستلزم الحاد المعلول و الجواب
عن الاول ان المصدريه التى اعترض عليه ان المصدريه اعتباريه صرفه لا فرضيه محضه والسلب
فيهما قطعا واجيب بانه لا اسلم انه ليس لها وجود حتى يطلب العله لوجودها ولا يلزم ان
يكون اتصاف العله الموجبة بها ممكنا خاصا حتى يطلب عله الاتصاف فعلى كلا التقديرين
لا يحتاج الى مصدريه اخرى وفيه ما اشرنا اليه في بحث زيادة وجود الواجب والسلسله
في الامور الاعتباريه غير ممتنع فيه بحث لان المصدريه على تقدير ان يحتاج الى مصدريه اخرى
وتسلسل يمكن ان يقال مجموع المصدريات الغير المتناهيه بحيث لا يشذ عنها شيء يحتاج
الى مصدريه اخرى خارجة المجموع فلا يكون للجميع جميعا والحاصل انه لو سلم عدم جريان برهان
التطبيق ههنا امتنع بوجه اخر وانه يجب ان يكون لها خصوصيه فان قلت لم لا يجوز
ان يكون الخصوصيه راجعه الى المعلول بان يكون لماهيه المعلول خصوصيه مع علته ليست
لما مع غيرها فيقتضي كل من المعلولين ان توجد بانه بتلك العله البسيطه كما في الانواع المنحصره
كل منها في شخص فلا يلزم تعدد جهات العله المذكوره قلت لما تقرر عندهم من ان المعلول المعين لا
يعين الا عله بما لها من الجهات لخفته اذ ليس هناك امر اخر سابق كلامه يدل على انه لو كان
هناك جهة اخرى لجاز ان يصدر عن المبدا اثنان وفيه بحث اذ لو صدر عنه اثنان تكون خصوصيه
مع احدهما بحسب الذات مع الاخر بحسب تلك الجهه كان مصدر الهذه الجهه ايضا لانها الخصوصيه
الموجوده على الفرض فيحتاج الى خصوصيه اخرى وهكذا فتامل وهكذا قيل ان هذا الحكم كانه
قريب من الوضوح بهذا الكلام ولكن شارح الاشارات ورد عليه بانه اذا الوحده المجرده التى
لا يكون فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه ولو بتعدد القوابل لم يتصور صدور المتعدد وكيف
يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا حكما لغوا لا فائده فيه اصلا اذ لا يصدق
الواحد بهذا المعنى على شيء من الاشياء لا في الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض وانما كثر الكلام مدافعه
التكلس في ان الواحد الحقيقى الذى هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد التنزل و
تسليم كونه موجبا بالذات وان له صفات موجوده يمتنع ان يصدر عنه متعدد ام لا فيحق يقول نعم وكيف لا دليل
ذاته وجود مطلق زائد على ذاته عند العلماء ايضا قلنا فلم لا يجوز ان يكون لذات واحده
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون للفاعل البسيط مع احد معلوليه خصوصيه بحسب ذاته وباعتبار صدور هذا

قيل هذا الحكم على ما يفهم من الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع في قربه من الوضوح لانه اذا اعتبر م

عنه ٤

فيه خصوصية مع الآخر وهكذا فيقولون كل الممكنات مستندة الى الله تعالى بهذا الطريق لا كما قالت الفلاسفة والمشهور منهم من
استناد حوادث عالم العناصر الى العقل الفعال واستناد بعض العقول والافلاك الى عقل آخر كما ان الغاية
يحصل بجعل السلب موقوف على ثبوت لان المبدا الحقيقي متوقف في جعل الامر مسلوبا كسره دفع
لما يقال بجعل السلب موقوف على ثبوت الغير فلو كان للسلب مدخل في ثبوته لدار ووجه الدفع ان الاتصاف
بالمسلوب في نفس الامر وهذا الاتصاف لا يتوقف على ثبوت الغير وانما يحتاج العلم بالاتصاف الا انه له بعد تسليم اللزوم
انما يتوقف على تصور الغير المسلوب لا على ثبوته فلا دور اصلا على انه لو سلم ما ذكر فانما يلزم الدور اذا جعل السلب
المخصوص منشأ لصدور المسلوب بهذا السلب والاظهر ان يوجد الفاعل البسيط شيئا ويعرض له سلب هذا الشيء عنه ثم
يكون السلب منشأ لايجاد شيء آخر لا بد لنفيه من دليل وان قيد احدهما بالدوام كانت كاذبة منع ظ
لان فعل الكوكب المعروض له مدة فاذا صدر عنه اخر ان بعد بالدوام فكيف يقال ان العكسين المذكورين
مطلقتان من جهة واحدة يصرح بما علم انه اذا السبط الحقيقي لا يكون الا ذا جهة واحدة و
بوطية له جواب النص الذي لم يذكره خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا هذا مبني على عدم اعتبار السلوب
والاضافية تقدد جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات كما نبهت عليه فيما مضى فهو مصدر للقبول والفعل
هذا الدليل لو تم لدل على امتناع كون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لآخر بل يعم القبولين ايضا مع
بهما ان الشارح لسعره في مباحث اثبات الهيولى ان امتناع اجتماع الفعل والقبول عندهم انما هو بالنسبة
الى شيء لا بالنسبة الى الشيئين واجيب بان الفاعل وحده فيه بحث لانه ان اراد ان المقام اذا كان المفعول
يكون مما يجب ان له محل قابل كما هو محل النزاع فاعله وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا له فهو مم اولا بد
له من دوانه ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا لشيء من القابل والفاعل بالايجاب
بالنسبة الى المفعول والمقبول اراده من الشرط الثاني ان يكون حصول الشافيين بالنسبة الى شيء واحد على ان قوله ولا
يتصوره لكن في القابل شائبة مصادرة لان التصديق بهذا القول متوقف على التصديق بان الشيء الواحد لا
يكون قابلا وفاعلا والا فقد يكون وكلا القابل هو الفاعل فيكون القابل موجبا للمقبول لا بل من حيث انه فاعل مع جهة المقبول وحدها
وحده فان قلت الحاجة ليس من حيث انه قابل قلت هذا انما تفيد تغاير مفهومي القابل والفاعل ولا يدل على ان الشيء
الواحد لا يكون متصفا بهذين المفهومين على ما هو المدعى وما مر بهذا وقد يتوجه جواب الشارح ايضا بان امكان
الوجوب انما هو من جهة الفاعل كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية
كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليس من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية
والقابلية ولا محذور في ذلك وستطلع في المقصد الثاني دليل على سقوط هذا الكلام بقي هنا شيء وهو

ان

في بعض الصور ما يجابه فهو مسلم
لكن لا يلزم من هذا اثبات النزاع
اذ لا استقلال م

بكونه م

قابل م

في محل م

بل من حيث انه فاعل م

ان القول بعدم استقلال القابل بشأنه بما ذكر في العقد الخامس قوله ثم انه يعلل كل من المحالين
بحله اما وحده او مع امر اخر فانه صرح هناك باستقلاله المحل والمحل هو القابل وان حمل قوله بحله
اما وحده على مجرد العرض لم يعد فائدة بعد بها فائدة جواب والجواب انه لا يصح ان يكون للشيء البسيط
قال الاستاد هذا الجواب مدفوع لانه قد سبق ان تعدد العلل لا يصحح اجتماع المتنافيين فلا يعقل ان يكون
فلا يعقل ان يكون شيء واجبا للشيء في نفس الامر وغير واجب له فيهما سواء كانا من جهتين او من
جهة واحدة نعم يجوز ان يقتضي جهة شيء وجوب شيء آخر له ولا يقتضي جهة الآخر وجوبه له فاما ان يقتضي
احدى جهتيه وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعا والفرق بين عدم الاقتضاء و
واقتضاء العدم بين واقول بصحة الجواب مبني على ان يراد بالجهتين جهتا ما ذكره الشارح بان
الكلام في ان البسيط من جهة واحدة لا يكون قابلا وفاعلا وعلى ما ذكرتم يكون الجهة متعددة فرح
لا يرد ما ذكره الاستاد فانا لو فرضنا ان ذات البسيط فاعل شيء بحسب شرط او آلة او قابل له بحسب
نفس ذاته كان نسبة ذلك الشيء بالامكان الى نفس الذات وبالوجوب الى المجموع فلا يحذو فيه
غير ما ذكره الشارح وسيأتي في مباحث الدور زيادة توضيح لهذا المقام ... لا بالامكان الخاص
فان كثيرا من المعلولات مما لحت تقابلها ولا يجوز انفكاكها عنه كصورة كل فلك بالنسبة الى هيولاه وشكل
كل فلك له وكذا ... النار وحرارة الماء ... وأورد عليه انه فيه بحث لانه ان اراد بكون الا
العام محتملا للامكان الخاص احتماله النوع محل النزاع فهو ممنوع وان اراد به احتماله له في الجملة فلا يلزم منه
تنا ... وكيف ولو لزم السابق بهذا القدر لزم ان يصح اجتماع شيء مع منافيه في ... كان لا يجوز ان يجمع
كون الشيء ابيض مع كونه ما ... لانه كونه ... كونه اسود ... اي لا يجوز ان يفعل حركة
لا يكون حركة اخرى اشد منها بهذا التفسير وكذا الدليل الذي اقيم على هذا المدعى يدل على ان المدعى عدم جواز
كون القوة الجسمانية غير متناهية الشدة في الحركة ولا يدل على نفي جواز عدم التناهي بالشدة بحسب
فعل آخر وكذا الاحتجاج الذي ذكره على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة انما هو في خصوصية
الحركة ... واما ان يعتبر لا تناهيه في النقصان اه حاصله ان يعتبر انتقاص الزمان بالانفصال ... عن
غير متناهية وهذا الوجه وان كان راجعا الى عدم التناهي بحسب العدة في مراتب الانفصال لكنه
نوعه باعتباره للقوى التناهي واللاتناهي بحسب الشدة كذا في حاشية التجريد ... ظاهر البطلان يعلم
من كلام الشارح انه اشارة الى وجه عدم تعرض المصنف له وفيه تأمل لان المصنف يجوز في بحث
الخلاء كون الزمان في المعز بحيث لا يمكن ان يقع في جزئه حركة محضه فلا يجري فيه الابطال الذي

محققه ... وجه

كمل

الشارح

الذي ذكره الشارح وان كان بناء زعم المص بما ليس هناك فالظاهر مراد الشارح بيان ظهور البطلان عندهم لا على زعم المص فتامل لان الحركة انما هي كلها على مسافة منقسمة المراد هو الحركة بمعنى القطع واما الحركة بمعنى التوسط فهي انية ولا يوصف الجسم باعتبارها بالشدة ولا بعدم التناهي فيها لان الشدة في الحركة باعتبار سرعتها وعدم تناهيها في الشدة باعتبار انها لا حركة اشد منها كما اشار اليه الشارح في السرعة والبطوء باعتبار قطع المسافة ولا قطع الا بالحركة بمعنى القطع وايضا عدم التناهي فيها باعتبار ان الزمان وصل بحول الانقسامات الغير المتناهية الا انا نطلق هذا الحركة عليها كما في الزمان لا يحصل الا الآن ابدا عند الفلاسفة ثم ان الحركة بمعنى القطع وان كان امرا وهميا لكنهم يجرون عليها احكام بناء على انها حاصلة من الامر الموجود اعني الحركة بمعنى التوسط كما سياتي فلذلك اعترض اثر القوة الجسمانية واما اللاتناهي في المدة او العدة فقد جوزه المتكلمون الاشاعرة القائلون باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا كما سياتي في الجواب فكان المراد بالمتكلمين المجوزين لعدم تناهي تاثير القوة الجسمانية في المدة او العدة بناء على ان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان هو المعتزلة ويحتمل ان يكون اطلاق التاثير على سبيل المجاز فان الاشاعرة قد يطلقون المؤثر والعلة على غيره تعالى بحسب الترتب الظاهري اي على سبيل جري العادة في محل النزاع انا نجوز عدم تناهي الترتب الظاهري بين القوى الجسمانية والآثار دائما على ان المؤثر هو الله تعالى والفلاسفة لا يجوزونه لان المؤثر عندهم هو القوى والقول بان المراد التاثير ولو بطريق الكسب للمتكلمين ابعد قوله يضعف قسط النصف اي ضعف لا نصف الجسم كما يتبادر الى الوهم وذلك غير مسلم عندنا يعني الاشاعرة واما المعتزلة الموافقون للحكماء في اثبات القوى الطبيعية وتاثيرها حقيقة لهم لا يذكرون هذا المنع ويقتصرون على ما بعده من النوع قوله قلت يعني كلامهم انها مؤثرة حاصل الجواب انهم يدعون وجوب تناهي التاثير الظاهري في الترتب المحسوس الذي بين القوى الجسمانية والآثار وذلك لا يتبنى على بطلان اصل التاثير قوله فاذا قسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية وذلك لفرط ضعف المحل هم هذا المنع في القوة الطبيعية واما في القسرية فيقال ان الحركة اذا حركت جسما بالقسر لا يلزم ان تقدر على تحريك ضعفه بنصف حركة النصف بل وعلى تحريكه اصلا هذا توجيه ما ذكره وفيه بحث اذ لا حاجة لهم في اجراء البرهان الى اعتبار نصف ذلك الجسم لجواز ان يجري في مثل ذلك المحل الصغير بطريق التضعيف بان يقال اذا فرضنا جسما آخر يكون مقداره ضعف مقدار هذا الجسم الذي اثبتنا له قوة مؤثرة غير متناهية

الموجودة

التقطعة

سريانا

بنشاق پیاله

يكون قوة ضعف قوته ولا شك في وجود جسم يكون قوته ضعف قوة هذا الجسم ثم في سياق الكلام انما الآخر على انه يمكن وجود جسم يكون قوته ازيد من قوة الجسم الاول بقدر مساوٍ ولا حاجة لهم الى اثبات قوة يكون ضعف قوة الجسم الاول نعم ظ فاذكر من ان القوة تنقسم بانقسام المحل يشعر بالاستدلال بطريق التقسيم لكن الكلام في الاحتياج اليه في القوة الطبيعية واما في القوة القسرية فيمكن في قدرة القاسر على تحريك نصف ذلك الجسم تحريكاً ولا حاجة الى اثبات قدرته على تحريك ضعفه فانا تحريك الكل اذا كان غير متناه يكون تحريك النصف ايضا غير متناه مع انه ازيد من تحريك الكل لان هو النصف جزؤه قلة المعاوق فيه مع اتحاد القاسر فيقع الزيادة في الجهة التي يتوفر فيها غير متناه لاتحاد مبدأ الحركتين بالفرض فيلزم الانقطاع كما ذكره في الشرح فانا نعتبره اذا قلنا ان هذا بطريق التمثيل والتوضيح للمنع السابق ولا فللقائل ان يقول كلا منا في التحريك الطبيعي الذي لا معاوق فيه والواحد من العشرة في الصورة المذكورة انما لا يقوى على اقلال ذلك الحجر بسبب المعاوق التي لا يقاومها قوة الواحد فالتمثيل مع الفارق على ان اللازم من كون نسبة القوتين في التحريك الطبيعي على نسبة المحلين وتحريك القوتين جسمهما لزوم تحريك واحد من العشرة عشر ذلك الحجر لا كل الحجر اللهم الا ان يقال فرض تحريك نصف قوة الكل باعتبار انها انما حلت فيه والا فلا فرق بين النصف والكل في قبول اصل الحركة لتحريك القدر من القوة ولذا اعتبر في التمثيل اسقاط قدرة الواحد على تحريك كل الحجر في عشر تلك المسافة فحاصل تقرير الكلام في جواز وجود القوة بدون باسرها وان ضعفا فلا يكون انقسامها على حسب انقسام الجسم كون تفاوت القوتين على حسب تفاوت المحلين وان فرض فما ذكر الان الظاهر انه يكفي في الاستدلال كون نسبة نصف القوة الى كلها في العلة بقدر مساوٍ وان لم يكن بالتضعيف بعينها المقابل للتحريك القسري اي متنازر للتحريك الارادي اذ الكل فيه لخصوصية مع ان تلك القوى وهي للحيوانية كذا يستبعد منه فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف لان الكل اكبر من ضعف معاوق النصف وان فرض ضعف قوة النصف لكن معاوق الكل اكبر من ضعف معاوق النصف وقد يعد هذا المنع مكابرة ولقائل ان يمنع هذا ويقول لم لا يجوز ان يكون القوة الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها مبدأ و يكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان في الجانب المتناهي وان اعتبر التطبيق الحركتين من جانب المتناهي ليظهر التفاوت من الجانب الآخر ويلزم الخلف لزمهم تناهي الحوادث بالتطبيق ايضا فانا اذا طبقنا ادوار الفلك الثوابت من جانب الحال ظهر التفاوت

الاعظم على ادوار فلك الثوابت ح

ل

القاسر خ

لا بد من المقيس والمقيس عليه في الاتحاد وقولهم هذا قياس مع الفارق معناه لا يكون بينهما اتحاد بل بينهما مغايرة فلا يصح القياس

نصف الكل م

كان م

لا كونه خ

عن المقابل م

في اكثر م

معاوق غير النصف م

وان فرضت ضعف قوة النصف لكن معاوق الكل م

١ جزء الادراك الذي

في الحادث الآني مع انهما غير مساويين في الماضي عندهم قوله ثم انه اي هذا الدليل معوض آه ان حمل
النقض على المصطلح الظ وهو جريان الدليل مع تخلف الحكم ورد عليه ان النقض انما يتم اذا ثبت
القوى الجسمية الفلكية طبق الادراكات ايضا بان يكون جزء الادراك الذي هو شرط الحركة الجزئية
في القوى ويكون جزء الادراك في صدور الحركة والكل عندهم في حيز المنع فالظ انه محمول على المعنى اللغوي
مع بعده بان يراد ان هذا الدليل لا يتم لانه منقوض كل وهذا الدليل لا يعتده كيف والحركات الجزئية
الفلكية مع ان الانا ارادتها المنطبعة في اجرامها غير مساوية عندكم قوله لا على انها لا يكون واسطة
في صدور تلك الآثار فانه لو ثبت انقسام القوى الجسمية الفلكية على حسب انقسام الحل بالنظر الى الا
كما حققوه لم يلزم ان يكون تحريك النصف الصادر من الجوهر المفارق بواسطة نصف القوة نصف تحريك
الكل الصادر منه بواسطة كل القوة انما يلزم لو وجدت التفاوت بالقوة في مبدأ التحريك
نفسه وبهذا امكن ان يمنع الملازمة التي ذكرنا في الترديد الآتي كالاول واعلم ان هذا الجواب المذكور
انما يتم على مذهب متأخري الفلاسفة من اثبات نفس مجردة للفلك سوى النفس المنطبعة في جرمه
واما على ظ مذهب المشائين من انه ليس للفلك نفس غير النفس المنطبعة فلا قوله لانها المباشرة
لفلك التحريكات عندهم المدار على تقدير ثبوت النفس الناطقة للفلك ان المدرك للكليات والجزئيات
جميعا هو تلك النفس وان كان صور الجزئيات مرتسمة في النفس الجسمانية فهي آلة للنفس الناطقة
في ادراك الجزئيات كما لنا بالنسبة الى النفس الناطقة الا ان الحال عندنا سار في الدماغ وهي سارية في جميع
جرم الفلك فالقول بان المباشرة للتحريكات الجزئية اذا كانت واسطة تلك النفوس المنطبعة غير ظاهر
وانما يظهر على ما ذكر الامام الرازي وانكره عليه غيره من ان مبدأ الارادة الكلية هذه النفس المجردة و
مبدأ الارادة الجزئية تلك النفس المنطبعة فتأمل قوله لان العلة متقدمة على المعلول المراد بالعلة العا
سواء كانت علة تامة ايضا كما في البسائط ام لا واما العلة التامة للكل فقد عرفت انها لا تتقدم على
كل المعلول اصلا اذ لم لا يعقل كون من الكل علة تامة الآخر فلا حاجة الى تقييد قوله فالاول
ان تعالى ذكره بعد التنزل عن بداهة المدعى كما عرفت العلم بعد التنزل عن كونه ضروريا والحمل على التنبيه
ينفيه السياق قوله والاولى في الاستدلال الخ فيه بحث لان هذا الاستدلال انما هو كون كل من
من الشيئين علة مستلزمة للآخر والمدعى اعم من ذلك وهو عدم جواز كون كل واحد منهما علة للآخر سواء
المستلزمة ام لا نعم كون كل منهما فاعلا للآخر مع توقفه على شرط ايضا فالدليل قاصر عن المدعى اللهم
الا ان يحمل على ان ... المعول اليه بمعنى ان يكون بالامكان الخاص و... المتعمر اليه

انا المقصود بحمل الوجوب على ما سلف في المقصد الرابع لكن ظاهر تقريره ما ياباه مع انه غير تام
في نفسه كما حققناه هناك قوله لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا قالوا السبب في ذلك ان العلة
التامة يكون بخصوصها مقتضية المعلول مخصوص والمعلول المخصوص يستدعي لامكانه علة ما فالعلة
تستدعيه لخصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها الا الشيء مخصوص والمعلولية تستدعيه الى
امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة ومن ههنا
زعم الفلاسفة ان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين دون العكس وان
كان محل بحث واشكال بناء على ان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب الوجود العيني
لا الظلي حتى يستلزم عليها علمه قال قوله بكونه التغاير الاعتباري والتغاير الاعتباري موجود
فيما نحن فيه باعتبار كونه موقوفا عليه ثم هذا التغاير الاعتباري لا ينافي في الدور لاتحاد الجهة
بحسب الذات واصل التوقف فان قلت التغاير الاعتباري لا يكفي في تحقق نسبة الافتقار
قلت انا لا نكتفي لاستلزام الافتقار التقدم الذي لا يتصور بين الشيء ونفسه فلو صح الصفة منها لعاد
الاعتراض المورد على الاول وهو الدليل ومنه هذا التعليل قوله لانا نقول لا دور الا مع اتحاد
الجهة قيل هذا ليس بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا اليه من جهة واحدة ولا تعدد
في ذلك انه يتوقف على كونه مفتقرا صفة بذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى مغايرة الاولى
كما فيما نحن بصدده فان منشا احد النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشا الاخرى هو كونه مفتقرا اليه
وجوابه ان الشارح حمل كلام المحشي اعتبار الجهتين بحسب اصل التوقف بان يكون التوقف
بسبب في وجوده وتوقفا عليه في بقائه وبهذا رده باستلزام الدور كيف ولو لم يحمل
عليه بل ما ذكره هذا القائل لم يستقم التحرير المذكور اصلا فان التوقف اذا كان من جهة واحدة
ونشا من هذه الجهة المفتقرية والمفتقر اليه وصار كل منهما منشا لنسبة تحاكي الاخرى كانت
تلك الجهة منشا لهاتين النسبتين بالحقيقة فان لازم اللازم للشيء لازم لذلك الشيء
وتوسط صفة المفتقرية والمفتقر اليه لا يجوز اجتماع هاتين النسبتين المتناقضتين وهذا ظاهر لمن له ادنى
تامل قوله ولكن ان يحمل على المعنى الاول الذي هو الصحيح وجه الفساد الذي اشار اليه في الثاني
هو ان العلة المعينة تستلزم المعلول المعين كما سبق فلا يصح قوله بخلاف العلة فانه لا يجب لها من حيث
ان يكون لها معلول قوله لانها اعتبار بان الاعتبارية ليس لها امكان ذاتي بالنسبة الى الو جود
او العدم وان كان لها امكان بالنسبة الى اتصاف امر ما فظهر الفرق بينها وبين الممكن المعدوم فلا بد

ان الممكن المعدوم متصف بسعار الماهج جانب الاسعاد للمصاعس باعتبار امكان اتصاف
الموضوع ربما يكفى الايراد فالوجه هو الجواب الثانى ومنه يظهر ما سبق من جواب
شبهه الامام انما هو بين الموصول بقوله من جواب آه ردا الزعم من زعم ان المراد
بما سبق كون النسبة الواحده ممكنه وواجبه لحسن اوالدور لايتحقق الاباتحاد الجهة
والذى هو بنى الدليل المرضى عنده المراد بالدليل المرضى هو الدليل الاول لا الدليل
الذى عنونه بالاقوى لان السابق لا يتكلمه ويمكن ان يكون جهة كون الدليل الثانى
اقوى من الاول ورود هذا الاعتراض عليه العلة المؤثرة يجب ان يكون موجودة
لاشك ان مفاده ابطال التسلسل وجوب وجود العلة فى جميع زمان المعلول لا فى ابتداء وجوده
فقط والا لايلزم اجتماع العلل باسرها فى الوجود وابطال التسلسل مبنى عليه كما سبق لكن قوله
فى الدليل فيكون عند وجود العلة لا معلول وكذا السابق اعتراضه مشعر بان المراد وجوب اجتماعهما
مع المعلول ولو فى بعض ازمانه فيمكن ان يقال لما ثبت وجوب مقارنة الوجود للايجاد وقد سبق
ان المعلول يحتاج الى العلة فى بقائه كما هو يحتاج اليها فى ابتداء وجوده يثبت وجوب مقارنة وجودها
لوجود المعلول فى جميع ازمانه ويتم المطلوب وليس الايجاب الا غير النهاية وهذا التسلسل
بط بدليل لا يتوقف على تلك المقدمة وهو برهان التطبيق او كون السلسلة العالمية بتمامه
محصورة بين حاصرين فلا يلزم المصادرة كما ظن ويندفع الاعتراض بانه تسلسل فى الامور الاعتبارية
مع انه فى جانب المعلول وهو ملتزم لانه ليس موجبا له قبل علمه الايجاب امر محقق فى محله
فلابد له من علة الاتصاف ويتحقق ايجاب اخر ويلزم التسلسل سواء كانا مقارنا لحصول
المعلول فان قلت لزوم الايجاب على تقدير مقارنة الايجاب لحصول المعلول فعلى تقدير عدم
المقارنة كيف يتصور الايجاب قلت على تقدير عدمه الحصول يتغير الايجاب بالنسبة الى الوجوب
اللاحق ونحوه لا بالنسبة الى نفس الحصول احدهما لازم الاسعاد يعنى احدهما المعين وفى
الرد بلزوم اسعاد احد الامرين لا على التعيين فى اول الوهلة اى لا بامر بينهما الخ لم يذكر احتمال
عبارة المتن لدخول اتحاد الوجود والايجاد لظهوره وقد اشار بقوله لما عرفت من ان حصول
وجوده ههنا هو عين ايجاده اياه او مما يجب لا يتصور الخ الا احتمال الامرين ثم دخول الايجاد
ههنا لا ينافى ما سبق من ان الايجاد هو حصول المعلول المستند للفرق بين وجوده عن العلة فالاول
هو المحكوم عليه بالمقارنة اولا والثانى هو المحكوم عليه بالايجاد كذا قيل وليس ذلك بالجميع

الوجود هو واجب لكن اذا كان المقصود من ابطال التسلسل اثبات الواجب لم يحتج الى
هذه المقدمة كما لا يخفى قوله والا يوارد موجودات على معلول واحد يتحقق هذا التقرير انما يجري
في تعدد استقلال كل واحد من الآحاد بالتأثير فيما بعده ولا يجري فيما اذا كان كل واحد
منها جزء مؤثرا الى نهاية وان امكن ان يبطل هذا ايضا بان جميع الآحاد على هذا التقدير ايضا
محتاج الى علة مستقلة بالتأثير خارجة عن الجميع بتمامها او لو كان مركبا من الخارج وبعض الاجزاء
وقد تقرر ان العلة المستقلة المؤثرة في مركب علة كذلك لكل جزء له لكان ذلك الجزء مؤثرا في نفسه فيتقدم على نفسه
واذا كانت خارجة عن الجميع بتمامها وهو مستقلا في بعض الآحاد لم يستبد ذلك
البعض الى بعض آخر اصلا والا لم يكن الخارج مؤثرا مستقلا فيه هذا اذا اعتبر كل من
الآحاد جزء مؤثرا فيما بعده او شرطا واجبا وجوده واما اذا اعتبر البعض لا الى نهاية
فهو غير باطل عند الفلاسفة وهو يبطل ببرهان التطبيق عندنا قوله ومجموع تلك العلل
فيه لبطلان المعترض حيث مر ان مراده بالنفس ما هو غير خارج عنها فظهر من كلامه المنقول
ان مراده بالنفس ليس بعضها بل ما هو الداخل فيها ومراده بكل واحد من الاشياء
في قوله اعني ان يعلل كل واحد من الاشياء المجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها ومما
يعرض منه بواحد او باثنين او بثلثة الى غيره لكن يدل على هذا انه جعل العلل المحتملة المعتبرة بدون
القسم وعلتها الافراد وكذا المراد بما قبله فانه ايضا المجموعات بخلاف قوله اولا الثاني
علة للاول والثالث للثاني فان مراده بالاول والثاني والثالث وغيرها الآحاد لا المجموعات فهذا
الاعتراض في التحقيق هو الاعتراض الذي نقله الشارح رح في آخر البحث بقوله وبهذا يظهر بطلان
ما قيل الخ وحينئذ يندفع عنه جواب الشارح رح قطعا اذ مدار ان عبارته في الحقيقة هو الشق الثاني
اعني كون علل السلسلة جزءا والشارح رح يتكلم على اختيار الشق الاول مشتملا فهو انما اجرى على ظاهر
عبارته على ان في تقريره ترديدا قبيحا لانه لا حكم اولا بان علة مجموع السلسلة علل الآحاد التي
كل واحد منها داخل في السلسلة بمعنى عدم الخروج فالمراد بالذي ذكره مثل ان يقال هذه
هذه الجملة من اجزاء الشيء الماهية خارجة عنه او داخلة ولا خفاء في قبحه وقد يناقش
ايضا بان هذا الذي ذكره على تقدير ان السلسلة موجودة اذ يمكن ان يحتاج الى علة اخرى
هي جميع تلك العلل وليس هناك الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علة وما يقال ان
وجود الآحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن التحصيل وفيه بحث [illegible]
التحقيق

الآحاد جزء مؤثرا فيما بعده او شرطا واجبا وجوده في جميع ازمان وجوده واما اذا اعتبر البعض معدا للبعض صح

وبهذا مباين على الحكماء لابد ان يبين علتها وبين ان مجموع السلسلة اذا كان مغاير الكل واحد
من احادها تورد عليهم الاعتراض في السلسلة السابقة كسلسلة العقول العشرة مثلا
فان علة مجموع هذه السلسلة لا يجوز ان يكون نفسها ولا داخلا فيها وهو ظ ولا يجوز ان
يكون خارجا عنها والا كانت واجبة او ممكنة فان كانت واجبة لزم تعدد الواجب
لانهم لا يجوزون صدور الاثرين عنه وقد استند واليه العقل الاول فعلة المجموع لابد ان يكونا واجبا آخر وان كانت ممكنة لزم توارد العلل والحاصل ان القول بانتهاء سلسلة العلل
الى الواجب مع منع جواز صدور اثرين عن مؤثر واحد متنافيان وكان اشرنا اليه
في اوايل المقصد الثالث ما يمكن ان يدفع به هذا الاعتراض مما مثل فيه على سبيل الدور
اولا اذا فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد بالاحاد على سبيل الدور كان مغاير الجاعل
فيه ~~بعدهما او على سبيل الدور كما في صدور آخر لا كلام فيه~~ ولا ضير لان المقصود بيان ان
مطلق تعليل المجموع بالمجموع مح بداهة سواء كان فيه تعليل الاحاد بالاحاد لا على سبيل الدور
وقد يقال معنى كلامه انا قلنا اولا ان في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد بالاحاد بسواء فتبا
ان في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد بالاحاد فانه لا يفرد لكن القول بالجزم بان تعليل المجموع با
بالمجموع بط وهو الوضع على سبيل الدور او لم يقل بان فيه ذلك فانه ايضا لا يفرد وهو العرض
لا على سبيل الدور والجواب ان الكلام في العلة الموجدة المستقلة الى يرد على هذا الجواب
انه لا يلزم ان يكون موجد الكل بنفسه موجد الكل جزء منه بعينه بل يجوز ان يكون موجدا له
ابتداء داخل فيها للقطع بان اذا وجد ح وب اذا وجد د كان مجموع اب علة مستقلة لمجموع
ح د مع استناد الاجزاء الى الاجزاء وما يقال كل جزء يفرض علة للسلسلة فعلته اولى منه بالعلية لها فيلزم
ترجيح المرجوح مدفوع بان ما قبل المعلول الاخير الذي ليس علة لشيء من احاد السلسلة اولى بالعلية
للسلسلة من ساير الاجزاء لاستقلاله بايجادها من غير احتياج الى معاون بخلاف غيره من الاجزاء
فانه يحتاج الى معاون في الايجاد وهو العلة المتوسطة واما المعلول الاخير فليس بمعاون في ايجاد
السلسلة اذ ليس علة لشيء اصلا وبهذا يبين بطلان ما قيل انا قد عرفت باحررنا
في الخاتمة التي هو ابدا في هذا الكلام فان قلت المراد بالعلة في هذا الدليل هو الفاعل
المستقل بمعنى انه لا يستند شيء من اجزاء السلسلة الا اليه اولى ما صدر عنه وما قبل المعلول
الاخير الا الى نهاية ليس فاعلا مستقلا بهذا المعنى وهو ظ وايضا ما قبل المعلول الاخير

لم

جملة ٤

لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول الاخير ووجب بهما الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما يوجب الجملة
بذاته فانه فيه الاعتراض قلنا الجواب عن الاول الذي ذكره المص في الالهيات ان المعلوم لنا
ان كل ممكن مركب من الممكنات لا بد له من فاعل مستقل بمعنى انه لا احتياج المركب الى فاعل خارج عنه
وفيما قبل المعلول الاخير استقلال بهذا المعنى واما الاحتياج الى فاعل مستقل بذلك المعنى فلا نسلم
ذلك وعن الثاني الذي ذكره الشارح في حواشي التجريد ان المعلول الاخير مع مجموع ما قبله نفس
جميع السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما وهو تعليل الشيء بنفسه مع انه لو تصور هذا لزم بطلان
الاستدلال اذ على هذا التقدير لم يحتج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم انقطاعها وثبت
الواجب كما هو المدعى وليس المقصود من الاعتراض الا هذا قوله هذا اذا كان التسلسل في
جانب العلل اي الوضع بطريق به التصاعد واما فرض الجملة الناقصة مما قبل المعلول فهو بطريق التنازل
لا الوجوب لجواز فرض الجملة الناقصة اولا وعلى هذا التقدير فرض الجملة الناقصة مما عدا العلة في
ابطال التسلسل من جانب المعلول قوله كانت الناقصة كالزائدة اي مساوية لها لا
الزيادة غير معقولة فكانها غير محتمل على انقطاع الزائدة لاستلزام التساوي وفيه المط وبهذا البحث
وهو انه ان اريد تكون الناقصة كالزائدة التساوي بمعنى توافق حدي الكميتين فليس بلازم
اذ لا حد في الجانبين من جانب اللاتناهي وان اريد به عدم قصورها عنها ووقوع كل جزء من احدا
بمقابلة جزء من الاخر فعدم لانم استحالته فان ذكر عدم الاتناهي لا من التساوي في المقدار
كالنفوس الناطقة المفارقة عن الابدان عند القائلين بعدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان
ان يقولوا بقدم نوع الانسان ويدعون عدم جريان برهان التطبيق فيها اما لعدم الترتيب بينها
او لعدم اجتماعها في الوجود لانه ان اعتبر اضافتها الى ازمنة حدوثها يتحقق الترتيب ولا يتحقق
الاجتماع في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة وان لم يعتبر بل اخذ ذواتها لم يكن مترتبة
والجواب بانه قد يحدث منها جملة في زمان ولا يخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجري
التطبيق فيما بين آحادها فلا يتم لان لنا ان نطبق بين النفوس الحادثة في اجزاء الزمان
سواء كان الحادث في كل واحد من تلك الاجزاء واحدا او كثيرا فانه تناهيها يستلزم تناهي احادها
لان الحادث في زمان متناه قوله والجواب عن هذا البعض اه قال الاستاد المحقق في الذخر
اعلم ان معنى النقض جريان الدليل بجميع مقدماته في شيء مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما بمنع جريان الدليل
في صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فيها واما بمنع تخلف الحكم عنه فيها فالمعترض قاطعه

اجاب عنه البعض المذكور بمنع جريان الدليل في الاعداد كما فصل في الشرح ولكن نحن نمنع تخلف الحكم
في صورة النقض اذ الحكم ههنا استحالة وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد كذلك لانها
وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ العدد عند المتكلمين من الامور الاعتبارية فلا
فلا يمكن وجوده في الخارج اصلا ولا في الذهن غير متناهية مفصلا ولا بأس في وجوده في الذهن
كذلك مجملا هذا كلامه واقول من جملة وجوه النقض السلاسل تمام الدليل للشيخ كما صرح به الشارح في حواشي
المطالع والنقض المذكور ههنا من هذا القبيل اذ حاصله ان الدليل لو تم لدل على تناهي مراتب الاعداد
وان كانت اعتبارية لجريانه فيها مع انها غير متناهية في نفس الامر فالجواب ح ما ذكره المحقق
لا ما ذكره الاستاد فتأمل لسقط عنهم النقض وجه سقوط النقض بمراتب الاعداد عندهم
ليس عدم العدد فانه موجود عندهم بل عدم الترتب بناء على ما هو المختار عندهم من ان كل عدد
مركب من الوحدات لا الاعداد التي تحته كما سيأتي وبهذا يظهر ان النقض على من قال من
الحكماء بتركب بعض الاعداد من البعض وعدم تناهي النفوس الناطقة مثلا وارد قطعا الا ان يقولوا
بعدم الوجود اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا فيه بحث لان الحوادث المتعاقبة
وان لم تجتمع في الوجود الخارجي لكنها تجتمع في الوجود الظلي عندهم لكونها ثابتة في علم المبادي
العالية لانهم قائلون بان علوم العقول والنفوس بحصول صور الاشياء فيها بل في علم المبدأ
الاول ايضا عند الشيخ اما على كذلك وهذا الاجتماع كاف في جريان برهان التطبيق و
واستعاض دليلهم على اصولهم لان علم المبادي العالية بالاشياء عندهم انما هي بسبب
العلم كما صرح به الرازي في النمط ... من المحاكمات وكل حادث ح من علة حادث اخر فكذا
علم كل واحد من الحوادث ح من علة علم الاخر فيحصل الترتب الطبيعي بحسب الوجود الظلي وان
فرض عدم كفاية علمها بالحوادث باوقاتها الواقعية فيها في الترتب بحسب الاوقات الكائنة
الان يعال بعبارة الرازي هكذا اثبت ان ذات المبدأ الاول علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة
علة للعلم بالمعلول فيجوز ان يكون اطلاق العلة على العلم بالعلة بطريق المشاكلة ومراده بالاستلزام
فانهم صرحوا بان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لان العلم التام بها هو ان تعلم ذاتها مع
ما لها من الصفات التي هي من جملتها العلية والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول واما القول
بان العلم الاول علة للعلم الثاني فبعيد جدا كيف والعلم بالعلية موقوف على العلم بالمعلول ضرورة
توقف معرفة الاضافة على معرفة المضافين فامتنع ان يكون موجبا وعلة له وكذا لا يتم

بعللها

لانه

برهان التطبيق ولو كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتيب بوجه ما آه فيه بحث
اما اولا فلان وقوع كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة اذا
كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين احادهما ترتيب والعقل يعرض
ذلك الممكن واحد على نظم الخلق ولا احتياج في ذلك العرض الى ملاحظة احادهما مفصلة بل يكون في فرض
وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فالترتيب مما لا احتياج اليه في اجراء البرهان واما ثانيا فلان عقولنا
وان كانت لا تقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا الا ان القوى العالية وافية بملاحظتها
وتطبيقها فيرد الاشكال واما ثالثا فلان الجملتين اذا لزم كونهما مجتمعين في نفس الامر بحيث
لحصل التطبيق بينهما فيهما لم يتم الدليل لانه لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية
اذ ليس ههنا جملتان مجتمعتان في نفس الامر متطابقتان لتوقف ذلك على تباين الجملتين والانفصال
واخر مع الكل ليس كذلك وحديث الجملتين والرسل الذي اورده للتوضيح فتأمل اذ لا يسلم
له لا يكن بصدده وان كان كون الجملتين والتطبيق بينهما فرضيات محضة فالدليل جار في غير
المرتب بل في مراتب الاعداد ايضا وهذا الثالث وارد على المتكلمين ايضا في مراتب الاعداد
وما بين هذا المعلول الى ... وكل علة متناهية لا يخرج عن مسافة اذ لا شيء بين المعلول الاخير والعلة
الفوقية حتى يحكم بانه متناه والمراد ان المجموع لو زاد يعني لا يريد انه يزيد مجموع المسافة بالفعل على فرسخ
بجزء واحد فان التصوير المذكور آنفا يقتضي عدم زيادة المابين على الفرسخ بل مع كونه نصف فرسخ
فلا يلزم ح زيادة المجموع بالفعل على الفرسخ بل على نصف فرسخ وانما اللازم من المقدمات
المذكورة انه لو زاد المجموع عليه لم يجز الا واحد وهو ظ والى اشار بقوله وذلك الا قوله وفرض
ايضا ان المسافة مساوية الفرسخ مما يلي الحد الاخير ... واعترض من احتج به بانه حينئذ قبل
هذا الدليل يمكن اجراؤه في النفوس باعتبار ترتبها بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها
مع انها غير متناهية عند الفلاسفة فالدليل منقوض بها والجواب المنع اذ لا يصح ان يقال ما بين النفوس
الحادثة في هذا الزمان وبين النفوس الحادثة في ان زمان فرض متناه لانه محصور بين حاصرين
لان الزمانين ليسا حاصرين وكذا النفوس الحادثة فيهما كما لا يخفى ... الرابع لو تسلسلت
العلل هذا الدليل لا يجري فيما اذا كان عدم الشيء من الحاصر اي العلة والمعلول بخلاف
الاولة السابقة ... يتوقف عليه تأثير المؤثر اي المؤثر الحقيقي وهو فعل الفاعل ... كالنجار واما اذا
اعتبر الفاعل المستقل فالشرط داخل فيه كما سبق ... لما عرفت من ان العدم لا مدخل له في ... ان ...

لما

لا يقال ان قصد من تكرار الابعاد ... الكلام الان في ابطال التطبيق في ... عدم

لان ما يخ

في ... نسبتا

بدا الاصح

بحسب العرف

فذ دة بها

فلذا سكت ههنا الاولى في توقفها على التعريف من المسائل باعتبار انه للحكم الضمني فانها لا يكون عللا
للاحوال الا للجواهر لا يكون علل للاحوال بحسب اصطلاح مثبتيها فانهم يعتبرون في المعلولية قيامها بمحل
علتها ولهذا قال في ابكار الحال ينقسم الى معللة وغير معللة اما المعللة فهي كل حال ثبتت للذات بمعنى قام بالذات
ككون العالم عالما واما الحال الغير المعللة فهي كل حال ثبتت للذات غير معللة بمعنى قائم بالذات كالوجود عند
القائلين بكونه زائدا على الذات الا ههنا كلام فلا يتوهم ورود ان القائم بنفسه يكون علة للحال ككون البارى
سبحانه علة لوجود الممكنات عندهم ايضا مع انه حال عند البعض ان ثبت الامر الذى له وجه
التفسير ان ظ قوله وصف وجد لا يصح ههنا لان الكلام في علة الحال ولا وجود للحال فنبه على ان المراد با
لوجود الثبوت الاعم منه على اصطلاحهم يوافق نعم في هذا اى في اسناد جميع الموجودات
الى الله سبحانه وتعالى واثبات العلية للاحوال لان الاحوال ليست بموجودة لكان المعدوم
الممتنع مثلا انما قال مثلا لان المعدوم الممكن ايضا ليس بثابت عند القاضي فلا يقوم به ايضا
الحكم الثبوتي اعنى الثابت في الخارج وهو الحال اما الاول فلان المعلول ايضا اجيب
عنه بان تعريف الاصطلاحية بما علم فانه معلول ليس من الدور في شيء فيكون هذا تعريفا رسميا
للعلة فلا يصح اعتبار التعقيب لان المراد به التعقيب الذى ما نالا الذاتي بقرينة ذكر الانفصال
لزم منه ان يقوم العلم الظاهر ان هذا اللازم ملتزم عند المعرف بناء على مذهب البعض
من ان العلة متقدمة على المعلول زمانا وان الايجاد في وقت يعقبه وجود الموجود من غير
انفصال فيجوز قيام العلم بمحل المعلول سوى عالم في ذلك الآن بل عقيبه من غير انفصال لكن لما
كان هذا المذهب مصادما للضرورة العقلية كما سبق مفصلا لم يلتفت اليه واورد هذا اللازم رفعا له
ردا عليه وايضا اعتبار عدم المانع هذا الاعتبار يستفاد من قوله اذا لم يمنع مانع
وهذا القيد وان لم يذكر في كلام المص الا انه مذكور في اصل التعريف الذى اورده ذلك المعرف
ولهذا الحقه الشارح بالتعريف ثم رده وقد يجاب عن هذا الكره بانه انما يرد لو كان تعريف
ذلك البعض لعلة الحال لخصوصها كما كان تعريف القاضي لها ولذا ذكره بلفظ الصفة واما اذا
كان غرضه تعريف مطلق العلة على ما هو المذهب حيث ذكره بلفظ يعم للجميع فلا يتجه عليه ذلك فان
اعتبار عدم المانع في مطلق العلة باعتبار صدقه فيما ليس بمحذور انما المحذور اعتباره في علة
الحال لخصوصها وكذا الحال في اعتبار الشرط ~~عدم المانع المعتبر~~ وسيأتي ان ايجاب
العلة اه يعني لو اعتبر في تعريف علة الحال كما شعاعين لشرط وجودى ورد الاعتراض ايضا قوله

عدم المانع المعتبر

قوله وقد يضاف داخر فقيل هذا من المسامحات اي لا يتلبس الفصل والمراد ما يصح القول لا من نفس القول

شرح الصفة القديمة هذا انما يرد اذا كان التعريف للمثبتين للحال من اصحابنا واما اذا كان

لجمهور المعتزلة فلا يرد عليهم فوق الصفة القديمة لانهم لا يقولون بوجود الصفة القديمة

ولا بتعليل الاحوال القديمة بها بل هم قائلون بان الله تعالى عالم لذاته واجب بلا علم هي تعلل به وهكذا

او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة قيل الانسب ان يقال متغيرا اي ذاتي او امر يذكره الشرح بالعلة

لان هذا التعريف ما خوذ من تعريف العلة الذي لم يصرح فيه بالمعلول ولو لم يتعرض هناك يلزم

الدور اي لا يكون العلة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم انما فسر كلام المص بهذا لان المتبادر

منه ان يكون للعلة محل البتة ويكون الخلاف في ان حكمها هل يتعدى محلها ام لا فلا يصح قوله

وانكره البصريون من المعتزلة لان الارادة التي هي العلة ليست في محل عندهم واما على تفسيره فيصح

ذلك القول لان الارادة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم ثم ان ما ذكره ان رح

تحرير لمحل النزاع بعبارة ظاهرة في المراد ولو اراد تطبيق كلام المص عليه قلنا القول بعدم

تعدي حكم العلة عن محلها يتضمن بظاهره شيئين وجوب المحل وعدم التعدي فانكار هذا

المجموع اما بانكار الامر الاول وهو قول البصريين واما بانكار الثاني وهو قول الاستاد وسائر المعتزلة

فان قلت التفسير المذكور لا يصح او يستلزم ان لا يتحقق الخلاف بين الاصحاب والمعتزلة

في توابع الجوهر لانها توجب للمجموع حكما اذا قامت بجزء منه ولا نسلم ان العلة ليست بخارجة

عن محل الحكم الذي هو المجموع بل متحقق فيه قلت المراد بالخروج عدم القيام فيتحقق في

الصورة المذكورة ~~[illegible]~~ لان العلم مثلا ليس بقائم بالمجموع فلا حاجة

لما قيل ان التفسير المذكور وان لم يجر بالقياس الى المجموع لكن يجري بالقياس الى الجزء الاخير

الذي يثبت له الحكم ايضا فان العلة القائمة بجزء اخر خارجة عن ذلك اي الذي اوجبت له الحكم على ان

هذا انما يتم ان لو ثبت قولهم بثبوت الحكم لكل جزء عند قيامها بجزء مخصوص كما قالوا بثبوته للمجموع

وان انكره اي الاستاد قيل ارجاع الضمير المستتر الى الاستاد لخصوصه لا يلائم السياق

لان المراد بالاصحاب هو الاشاعرة على ما هو الظ وقوله توزيعا على القول بالحال قيد للكل

اعني قول اكثر الاصحاب بما ذكروا انكار الاستاد له فالوجه ان يرجع الضمير الى الاكثر لا الى الاستاد

على ما وقع في الشرح وانت خبير بانه اذا رجع الى الاكثر يخرج الاستاد وقد اعترف

بان قوله توزيعا قيد للكل على انه لا شك ان الاصحاب يشتمل القائلين بالحال منا كالقاضي

الاحوال ح

البواقي

الشيء ن

ور الحكم ح

الامر ح

قوله ح

ايضا صح

الاخر ح

علته بجزء ح

المغرم صح

القاضي ح

والمام الامن فلاوجه للارجاع فمرانكره الله لا بطريق الاستدلال فالاقرب ان يحمل المنكر للمحال
فتامل بارادة حادثة لحدوث المرادات وحدوث العلم غير الارادة فان كان يستلزم
تجدد المعلوم اعني المريد به الا انها من قبيل الاحوال وبني في الالهيات تجويزهم تجدد
الاحوال في ذاته تعالى التي در اجع الى التعلقات فاعترض الحذاق اشارة الى الاستهزاء
فان دليلهم الذي اشار اليه الشارح محل تعجب واستهزاء كما لا يخفى على من له ادنى مسكة واقتصر
على ذكر التسلسل مع انه يحتمل الدور والتسلسل والاشتراط اللفظي لبنفسه لانه اضعف داء ولان
التسلسل قد يراد به عدم تناهي التوقفات سواء كان في مواد متناهية او غير متناهية فيشمل
الدور والتسلسل المتعارف واصح اصحابنا ذكر الاحتياج لا يلائم ما سيجيء
من ان المدعي ضروري قوله وان نسبته الى جميع المحال سواء ان قلت لم لا يجوز ان يكون الا
في البعض دون البعض لتفاوت القوابل قلت الكلام في جميع الاشخاص القابلة لقيام العالمية بها او
قد يمنع استواء النسبة في نفس الامر وعدم العلم بالرجحان لا يفيد اذ وجود الجوهر
عندكم علة لرؤيته وكونه مرتبا منه بالتفسير على ان المصدر مضاف الى المفعول ثم المضاف
محذوف اي لصحة رؤيته والعلمان الوجود موجب لصحة المرئية ولا ينافي
في العلية بهذا المعنى ما سيجيء في الالهيات من ان معنى العلة هناك متعلق الر
والفعل ليس قائما قيل عليه عدم قيام الفعل الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر
مسلم ولا يجدي وعدم قيام الفعل بمعنى التاثير مم فان قلت محصل الاعتراض ان علة
الحكم الثبوتي ههنا ليست قائمة بمحل الحكم على معنى وجوده له الاثبات على ان الفعل بمعنى
التاثير اعتباري محض فلم كان المناسب ان يورد الكلام في المسلك الثالث و
والجواب ان المراد من الفعل هو الفعل الذي اوجده الفاعل كحركة زيد مثلا
وبالفاعلية فاعلا على ما سيجيء في المقصد الخامس من مباحث القدرة مع
انه ليس قائما بذاته تعالى ولا يوجب لمحله حكما قيل الاولى ان يترك لفظه
لمحل لان متمسك الاستناد ان الفعل توجب عندكم لغير محله حكما ثبوتيا كما لا يخفى
الكلام الا ان يكون مراده ان الفعل لا توجب لمحله حكما ثبوتيا فضلا
عن ان يفيده لغير محله لان الفاعلية صفة اعتبارية غير ثابتة في الخارج
لانها غير موجودة فيه اذ لا نيافي كونه ثبوتيا العلة وجودية بانتفاء فهم ط
حكما

فالحقها

في قوله ولأن لزم التسلسل صح

أي المعلق ٤

لعدم كونه مرتبا منه بالتفسير ٤

الصفة الاضافية التي تحصل للفاعل بعد وجود الفعل فهذا الفعل مؤثر في كون الفاعل ٤

بهم

لماب

وبه

وجوه الاعراض لمحالها

ظ قوله فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجباً له
يدل على ان المراد بالوجودي هو الثابت لا الموجود ويدل عليه ايضاً قوله باتفاقهم لان
ابا هاشم يجوز تعليل الحال بالحال والحال ليس بموجود بل ثابت الا ان الدليل
الثاني والثالث يدلان على وجوب وجود العلة لا مجرد ثبوتها اللهم الا ان يقال
الدال على الوجود دال على الثبوت الذي وجوب تحققه في العلة اتفاقاً غاية ما في الباب
ان البعض لم يقتصر على ادعاء وجوب الثبوت بل ادعى وجوب الوجود ايضاً
فتامل وايضاً فلانه اجتماع العدميين فيه بحث لان الظاهر ان كلامهم في العلم
والجهل المركب ويجوز اجتماع عدميهما تضاد وتناف فسر التضاد بالتنافي
الذي هو اعم ليمكن حمله على المذهبين وبما كون التقابل بينهما تقابل التضاد وتقابل
العدم والملكة فان قلت نحن نقول الى هذا اشارة الشارح بالجواب الاول
بانه ليس بصحيح اذ يمكن تقرير الكلام هكذا والافلا حاجة له اصلاً لان جوابه قد فهم بل
صرح به في قوله وايضاً فلانه الخ شرط العلة قيامها بالمحل الذي يوجب له
الحكم هذا مبني على ما هو المختار فلا ينتهض دليلاً على من قال بالتعدي في
نوع الطبيعة كعامة المعتزلة الا ان يحال على المقايسة ولواحق المحل على الطلاقة
كما في عبارة المتن لا ينتهض دليلاً لهم ايضاً لكن لا ينتهض دليلاً للبصريين الذين
لا يشترطون المحل اصلاً فيكون كل وجود كذلك مبني على ان المتكلمين القا...
بالاشتراك الوجود او تواطئه يقولون بتماثل الوجودات وانه حال
فليس بموجود قد اشرنا في صدر البحث الى ان المراد بالوجودي في عنوان
البحث الثابت وانه لا الموجود في الخارج والحال ثابت فلا تتجه المعارضة بالنظر
اليه اصلاً الا ان يورد على مدعي الوجود ايضاً وقالوا انه له عالمية وقادرية
بلا علم وقدرة فان قلت المعتزلة قائلون بالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات
لكنهم قالوا بانها عين الذات فلا يلزم منع الانعكاس من كلامهم قلت سيحقق
الشارح في الموقف الخامس ان مآل كلامهم نفي الصفات مع حصول
اثارها من الذات فعدم الانعكاس ثابت تحقيقاً فان قلت بهذا يظهر
ان اللازم لهم هو الامر الثاني لانهم لما لم يقولوا بالصفات لم يلزمهم تعليل العالمية

ثلثة ... وتواطؤه ... يتم

بغير العلم من الصفات قلت المراد لزوم احد الامرين بالنظر الى نفس الامر لا الى مذهبهم ولا علة مغايرة لا يخفى انه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم يلزم جواز كون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به سواء جوز ثبوتها بلا علة فلعلها لا قائل به والواجب لا يعلل بهذا عند ابي هاشم واتباعه واما هؤلاء فيقولون الاحوال الاربعة مع وجوبها معللة بحالة خامسة هي الالوهية

قوله ولا يصدق عكسه اه هذا استئناف منقطع عما قبله والا كان داخلا في حيز العلم الضروري السابق فيكون قوله ونعلم بالضرورة ايضا مستدركا فان قيل اقتضاء العلم الى هذا معارضة البديهة بالبديهة او منع لبديهة الحكم السابق واثبت الطوكي بيده علته نزوم حدوث علمه تعالى او عدم اطراد العلم فان قال بعدم العلم والعالمية وحدوث تعلقه يلزم الاستدراك القول بعدم تناهيها بل تتعدد كل منها واما في الشاهد فالعلم متعدد ووجه القول بوحدة العلم مع تعدد المعلومات في الغائب وتعدده مع تعددها في الشاهد كما سيجيء في بحث العلم كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها هذا على مذهب امام الحرمين حيث قال العلم بالشيء يستلزم العلم بالعلم والاقوال الانفكاك بين العالميتين مما لا نشك فيه والقول بان المراد عالمية الله تعالى وامتناع الانفكاك ظاهر مردود بانه لا تعدد في عالميته عند غير القاضي وان سهل واطلاق العالميتين باعتبار تعلق العالمية الواحدة بعيد جدا ثم الظاهر ان العلم في قوله بالعلم بما تقدم مستدرك او التركيب لا يخفى ان العلة على تقدير التركيب مجموع الامرين فليس في هذه الصورة تعليل واحد بعلتين بل بعلة مركبة والظاهر ان المدعى لزوم بساطة العلة كوحدتها الا ان الكلام في صحة هذا الشق فيما من التعليل بالعلل المتعددة فكانه اراد بالعلل ما يشمل الناقصة فلا يكونان موجبتين لحكم واحد فيه مبني على ما هو المختار من ان العلل لا بد من ثبوتها لمحل الحكم وقد مر الكلام فيه فلا اطراد انما اقتصر المصنف على ذكر لزوم عدم الاطراد بناء على ما قال الشارح في المسلك الرابع من ان عدم الانعكاس يستلزم عدم الاطراد قال الآمدي والمختلفان اه هذا جار في الفصل فان قيل العلم معللا على كبير البدل الى جائز التعليل بدليله فان العالمية كونها معللة انه يوجد بعلة مع قطع النظر عن علم انه به وبالعكس قلنا لا نخالف من العليين الى ينبغي عليه ان علمنا في علم انه يكون بعرض فالاختلاف في الحقيقة ظ ولهذا قال الشارح وان سلم الى آخره لم يكن هناك اختلاف في احكامها الا ان يكون الاجتماع فافهم او تركبا التوقف بينه من المتعدد مع ان الموقوف على المركب موقوف على كل من اجزائه فتعدد الموقوف عليه ايضا ان التوقف هنا بالذات على المجموع على الاجزاء بالواسطة ولا كذلك الحال في المتعدد وايضا المركب ماهية واحدة ولا كذلك المذكور

قوله ان الشيء الواحد لا يكون مؤثرا لا ان يكون ... فلا ... وفيما علم بل لضرورة ان العالمية لا تعلل بغير العلم وهو لما لا قوام لها ... وقد قال لا دور هنا اصلا لان ... مع كل منهما ... الخ

الموقف الثالث في الاعراض

ولا كذلك المتعدد المذكور قوله لانه لايكون مؤثرا لا لان الشيء الواحد لايكون قابلا وفاعلا بل لضرورة ان العالمية لايعلل بغير العلم وهو ليس محالا لها قوله كقيام كل واحد من الكيفيتين اه قد يقال لا دور ههنا ايضا لان توقف كل منهما ليس على خصوصية الاخرى قوله فان العلم من قبيل الذوات الذوات في مقابل الاحوال فانها قد يستعمل فيها قوله بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس كما مر قوله ما لايصح توهم ارتفاعه عن الذات قد سبق توجيهه في المقصد التاسع من مرصد الوحدة والكثرة فلينظر فيه قوله اخص وصف النفس وقد بينا فيما سبق ان المراد وصف لا اخص منه لا انها اخص من جميع اوصاف النفس ليحقق الصفة النفسية في المركبات التي فصلها يساوي نوعها لكن التماثل بالنوع فيخرج الفصل بقوله التي بها التماثل وعلى هذا ينبغي ان يجعل وصف النفس اعم من الصفة النفسية حتى لا ينافي قولهم بعدم جواز اجتماع صفتي النفس ثم ان قادريته تعالى وعالميته خارجة عن الاقسام الاربعة على تقسيم الجبائي الا ان يدرجها في الصفة المعنوية ويقول بتعليلها بالالوهية كما يقول به ابن ابو هاشم ثم الاجناس والفصول وكذا لوازم الماهية ايضا خارجة عن تقسيمه من الاربعة ولا يجدي ان يقال مذهبه ان الكل مشترك في الذات والحقيقة والتمايز بالاحوال فقط على ما سيجيء في الالهيات لان الكلام في الحيوان الناطق سواء عدا جنسا وفصلا ام لا الا ان يدرجها في المعنوية ويقول بتعليل الحيوانية والناطقية بالانسانية ويجعل الانسانية صفة نفسية قوله مشترك فيها الموجود والمعدوم فان قلت العالمية والقادرية ونحوهما من توابع الحيوة عندهم فلا يوصف بهما المعدوم مع انهم عدوها من الاحوال فكيف يصح الحكم بوجوب اشتراك المعدوم والموجود في الصفات النفسية قلت هم يجوزون ايضا اتصاف المعدوم بالصفات المذكورة ولا ينافيه عدهم اياها من توابع الحيوة لان المعدوم عندهم متصف بالحيوة ولذا عده الرازي من جهالة بينة كما سبق في خاتمة المقصد السادس في ان المعدوم شيء ام لا قوله قيل في الصفة الجائزة لايخفى صدق هذا التفسير على القسم الرابع ولو على بعضه

الآن يعتبر قيد اخر يخرجه اذ لا يكفي بالامتياز بالحيثيات قوله ولا صفة معنوية
لانها لا يعلل هذا التعليل يدل على انه اراد ان الحدوث ليس صفة معنوية بالاتفاق
بالاتفاق اى على التفسيرين والا فالظاهر انه على التفسير الثانى منها اذ الظاهر ان المراد
بالصفة الجائزة غير اللازمة فى حالتى الوجود والعدم والحدوث قوله و
كالحلول فى المحل للاعراض لا يصح الا بالنسبة الى بعض الاعراض لعدم الحلول فى
الفناء على ما سياتى الا عند بعض المعتزلة قوله بلا قصد واراده قيل عدم القصد
مع غايته عدم الشعور به قوله شرط كون الفاعل عالما به ولا مجرد ارادة الفاعل
ايضا ان فعله لا يؤثر فيه قوله ما كان مقدورا مخترعا للمريد فان قلت ارادتنا
ليست مقدورة لنا اصلا والا احتاج حصوله فينا الى ارادة اخرى وهكذا
الى ما لا يتناهى قلت هذا انما يلزم اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفى
المقدور بالوقوع كما هو مذهب اهل السنة واما اذا فسرت بالميل التابع
للاعتقاد بالنفع او بالنفس ذلك الاعتقاد فيجوز ان يكون مقدورة مخترعة له كما سيجى فى بحث الارادة قوله هو منقوض بالصفات السلبية
وبالاعدام ايضا فاما ان يحال على المقايسة او فسر الصفات السلبية بحيث
ما يتناول الاعدام قوله اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات واما اذا :.
بذلك فيخرج بقيد الغير وهذا انما يصح اذا خص عدم التغاير بالصفة القديمة
كما صرح به البعض والا يخرج جميع الاعراض لانها ليست غير الذات عند البعض
كما سبق تفصيله قوله فالوجد لقام بالمتحيز قيل الاولى ان يقال لما اذا وجد
ليفهم امكان الوجود فيخرج الاعدام والسلوب ولك ان تمنع كون السلوب
والاعدام على تقدير وجودها قائمة بالمتحيز لجواز قيامها بنفسها بناء على
ان وجودها محال جاز ان يستلزم محالا اخر نعم لو بدل لفظ لو باذا الظهر خروجها عن
التعريف ولشموله للموجود بالفعل قوله ويرد عليهم الفناء هذا على المشهور من
مذهب معتزلة البصرة كما سيذكره الشارح فى المقصد السابع وعند بعض
المعتزلة الفناء قائم بالفانى قوله ان بعض انواع كلام الله تعالى اه ذهب ابو الهذيل
العلاف واصحابه الى ان بعض كلام الله تعالى فى محل وهو قول كن وبعضه

لا فى محل

لا فى محل كالامر والنهى والخبر والاستخبار قوله وكبعض البصريين منهم ابو الهذيل
العلاف كما صرح به المص فى المقصد الرابع وان كان ظاهر السياق يأباه ههنا قوله
فماهية اذا وجدت اه ان ابقى على ظاهره يلزم ان لا يكون الجواهر الشخصية جواهر
كما اعترض السالكى وان قدر المضاف اى ذو ماهية يلزم ان لا يكون الجواهر الكلية جواهر
الا ان يختار الاول ولا يعتبر الكلية فى الماهية بل يراد بها ما به الشيء هو هو جزئيا كان
او كليا او يختار الثانى ويكتفى فى النسبة بذو بالمغايرة الاعتبارية قوله اى قولنا
وجد كذا فى كذا اشارة الى ان ضميريطلق راجع الى مطلق الوجود فى كذا الاوجوده
المذكور سابقا لان الضمير فى وجوده راجع الى العرض وليست المعانى المختلفة
كلها لوجود العرضين فى المحل كما لا يخفى قوله اذ يصح ان يقال اه هذا لا يفيد التغاير
الحقيقى الذى هو المط انما المفيد له وهو قوله ولا يخفى اه فهو دليل مستقل على المط قوله
واشاروا بقولهم اذا وجدت اه فيه بحث لان حد الجوهر لا يقتضى زيادة الوجود
الخاص على الماهية بل زيادة مطلق الوجود والحكماء قائلون بزيادة الوجود
المطلق كما سلف فى بحث الوجود فلا يخرج الواجب تعالى عن التعريف بقوله اذا
وجدت اللهم الا ان يقال المتبادر الى الذهن عند اطلاق نسبة الوجود الى شيء
هو الوجود الخاص ولو اوضح بقوله ماهية بقولنا بناء على اعتبار الكلية فى الماهية
كما اشار اليه فى اوائل الامور العامة واقتضائها زيادة الوجود الخاص لم يكن بعيدا
وقد يقال منشأ عدم صدق هذا التعريف على الواجب تعالى ان قولنا ماهية اذا
وجدت كانت كذا يشعر امكان عدم الوجود فلا يصدق عليه زيادة الوجود
لكنه فى اعتبار مثل هذا الاشعار فى التعريفات بعد قوله من الادراكات بالحواس
لم يجعل قوله كالعلم مثالا للادراكات على طريق اللف والنشر لان المشهور استعمال
الاحساس فى الادراكات ولان الانسب ح كالمعلوم قوله وحصرها فى عشرة بط
حصرها صاحب الصحائف فى الحيوة والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفسى
والارادة والكراهية والشهوة والنفرة والالم ولا يخفى بطلانه لخروج التعجب و
الضحك والفرح والغم وامثالها قوله المنحصرة فى اربع سياتى فى بحث الاكوان الم
المناقشة فى الحصر بالكون الاول وجوابها على التفصيل قوله لما وقع الخلاف فيها اى بين

كثيرين ولا فسيحي، ان بعضا من القدماء قال الوجود للاكوان مع انها محسوسة قوله
بان يكون في الامكان وجود اعراض الخ بمعنى انها لو وجدت كانت عرضا لا انها
اعراض في مرتبة الامكان لان الوجود مأخوذ في تعريف العرض عند اهل التحقيق
قوله ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجوده فيه بحث لان الظ ان
مراد المنكر لامكان غير المتناهي من الانواع انه لو امكن لم يلزم من وجوده محال واللازم
باطل لانه على تقدير وجوده يجري فيه برهان التطبيق لعدم اشتراط الترتيب فيه
عند المتكلمين كما سبق ويلزم احد المحالين اما مساواة الناقص الزائد او
تناهي ما فرض غير متناه فلا يرد عليه ان برهان التطبيق لا يتميز الا فيما ضبطه
وجوده لان الكلام على تقدير الوجود واما تجويزهم عدم تناهي الافراد الممكنة لكل
نوع فينبغي ان يحمل على تجويز كل درجة لا الى نهاية وامكان كل درجة في نفسها
لا ينافي استحالة الكل لبطلان التسلسل في الانواع فبيان التوفيق فتامل
قوله ويسهل الاستقراء وجه تسهيل الاستقراء هو ان المرسل القسم الاخير
فقط والاستقراء يختص به فيستقرأ هل يوجد منه متعدد ام لا ولا حاجة
الى الاستقراء في الاحكام الباقية لكونها محصلة بالترديد العقلي قوله ولا
يزال كذلك ابدا كانه حمل المضارع اعني قوله ان يفرض على الاستمرار والتجدد
الزائي المراد ان يكون هذا المعنى لازما بحسب كل جزء وقسمه فلا يرد النقض
باجزاء العدد الغير المتناهي كعدد النفوس المفارقة عند الفلاسفة فانه
يقبل القسمة لا الى نهاية لكن بحسب بعض الاجزاء اذ التجزية والاختصاص بالمتصل
وجه اخر وهو ان يحمل الفرض المذكور في تفسير القسمة على المتبادر وهو عدم
المقابل بالفعل فيخرج المنفصل لانه بالفعل البتة فلم يحمل عليه ويمكن ان
يخرج المنفصل بالقبول ايضا بان يراد الامكان المقابل للفعل قوله نوع اشعار
القيد فيه قيل وجه الاشعار انه اذا لم يعتبر هذا القيد يكون عروض المعنى المذكور
للمقدار بواسطة الكم الذي هو اعم لا لذاته وقيل وجهه ان العارض للشيء
لا يتخلف عنه ما دام الذات وقد تقرر عندهم ان بعض المقدار مقدار البتة
فلا يزال المقدار معروضا للحيثية المذكورة ولا يخفى ان الاول احسن قوله لانها

عدمية

عدمية فيه بحث لان الكلام على مذهب الحكماء والوحدة موجود عندهم قطعا والا لما
وجد الكم المنفصل اعنى العدد الذى ليس له جزء سوى الوحدات واعلم ان شارح
المقاصد ذكر فى مباحث الكم ان الفلاسفة لا يجعلون العدد من الموجودات
العينية بل من الاعتبارية الذهنية وان خلاف المتكلمين اياهم راجع الى تفهيم
الوجود الذهنية وبهذا يتوهم اندفاع البحث لكن استدلالهم على وجود العدد
يدل على ادعائهم الوجود الخارجى كما ستقف عليه مما سيجئ على ان كلامه يدل على
جعلهم العدد الذى هو مجموع الوحدات من الاعراض وانهم اعتبروا فيها الوجود
الخارجى فالجمع بين هذه الاحوال وبين الحكم بعدمية الوحدة هو الذى سكت فى العثرة
وسيجئ لهذا الكلام تتمة ان شاء الله تعالى قوله وعرفوه ايضا بانه هيئة
تحصل للجسم اه قال الامام فى المباحث المشرقية زعم بعضهم ان الاين ليس عبارة
عن حصول الجسم فى مكانه بل عن هيئة يتم بالنسبة الى المكان وهذا ضعيف
لان تلك الهيئة اما ان يكون امرا نسبيا واما ان لا يكون فان لم يكن امرا نسبيا
وقد بينا فى حصر عدد المقولات ان الاعراض التى لا يكون نسبية فهى اما كميات
او كيفيات فيلزم ان يكون الاين اما كما او كيفا وهو باطل واما ان كان امرا
نسبيا فتلك النسبة ليست الى شئ اخر بل اخص النسبة الى المكان بالحصول فيه
وذلك هو المطلوب وايضا النسبة الى المكان بالحصول فيه امر معلوم فالحصول فيه امر
معلوم فمن ادعى امرا اخر فلا بد ان يفيد تصوره ثم يقيم الحجة على ثبوته قوله بحيث
لا يتعين النسبة فيما بين اجزائه واما كون الاجزاء التحتانية فى القيام فوق الاجزاء
الفوقانية فى الانعكاس فراجع الى اعتبار نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية لان فوقيتها
عبارة عن قربها من المحيط قوله وسمى الجدة فى اللغة الغناء فيلبس الملك قوله
لا ينتقل بانتقال المتمكن قيل المراد انه لا ينتقل بانتقاله كليا كيلا ينتقض بالزق
المنفوخ فان سطح الباطن مكان الهواء الداخل فيه وينتقل بانتقاله كما اذا اسكن
تحت الماء ثم خلى وسيأتى الكلام على مثله فى بحث المكان قوله كالمسخن ما دام
مسخنا قد تقرر فى موضعه ان المثل به لا يجب ان يكون مدخولا لكان بل يكفى ان
يستفاد مما فى حيزها فلا مسامحة فى تمثيل مقولة الانفعال بقوله كالمسخن
ان يفعل

تمثيل صح

مادام مسخن ولاف مقولة ان ينفعل بقولك كالمسخن **قوله** اذ لا وجود لهما فى الخارج قد اشرنا انفا الى ان الوحدة موجودة عند الحكماء والمشهور من مذهب الحكماء ان النقطة ايضا موجودة فلا توجه لهذا الجواب المنع لان الكلام على مذهب الحكماء **قوله** ولا يندرج فيما ذكر حيث ثبت انهما جنسان عاليان فان قلت يحتمل ان لا يندرج فيما ذكر ولكن ان تندرج تحت مقولة اخرى فلا يثبت لمجرد ما ذكر كونها جنسين عاليين قلت بين الكلام على عدم اندراجها تحت مقولة سوى التسع فلذا سكت عنه وتعرض بما يقبل المنع **قوله** وان يندرجا فى مقولة الكيف اعتبار قيد اللاقسمة فى تعريف الكيف كما هو المشهور وتقسيم الكيف الى اربع انواع يابى اندراجهما فيه الا بعد التخصيص المستبع **قوله** على تصور امر خارج عن ماهية المتبادر من قولهم لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج عن نفس هذا الغرض لكنه لما توقف تصور الوحدة على تصور موضوعها وكان المقصود ادراجها فى تعريف الكيف اعتبر بعضهم الخروج عن حامله يعنى الموضوع واعلم ان ليس المراد من الخروج عن الحامل ان لا يكون نفسه ولا اجزاء منه كما يتبادر بل وان لا يكون حالا فيه ايضا حيث المعتبر فى الكيف ان لا يلزم من تصوره تصور شىء خارج عن محله فاما ما يلزم من تصوره تصور محله او تصور ما يوجد فى محله فهو من الكيف فالوحدة والنقطة من الكيف لان الوحدة لا يلزم من تصورها الا تصور محلها او تصور حال من احوال محلها وكذا نقول فى النقطة انتهى كلا **قوله** فيكون جنسا مفردا هذا على تقدير ان يكون فوقه جنس وقد يقال المراد ههنا من كونها عالية ان لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا مفردة **قوله** اى لاجزاء موضوعها عبارة المتن يحتمل نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية ايضا لكنه مذهب ابى على اعتبار نسبة الواحدة فى الوضع ولذا فسر عبارة المتن بما ذكر **قوله** وان كان غير قار فهو متى فان قلت قد سبق ان النسبة فى متى قد يكون الى طرف الزمان اعنى الان كما فى الحروف الانية وقد خرجت عن تقسيم الشيخ فما توجيهه قلت النسبة الى طرف الزمان نسبة الى زمان بواسطة **قوله** وايضا فان اعتبرت فى الوضع اه اى على المذهب المختار الذى اثبت فيما سبق بالدليل وان

ذهب

ذهب ابو علي الى خلافه كما اشير اليه الان قوله منظور فيه لم لا يجوز ان يحصلا
بالنسبة الى مقولة اخرى كذا نقل عن الشارح واما ما قيل من ان مبدا التاثير
قد يكون جوهرا كما في يكون النسبة الى الجوهر فانما يتم اذا ثبت ان المبدا ذات
الجوهر لا بواسطة كيفية قوله اثر ذي اثر اي قبل كل شيء اثر اسم فاعل مضاف الى
مفعوله والاثر ههنا بمعنى المصدر اي اثرا فعلا واثره اي ماثورا مختارا ويحتمل ان يكون
الاثر بمعنى المفعول ويكون ما باب اضافة الاسم المسمى الى اسمه اي فعلا صاحب
اسم الاثر وبهذا تبين ان قول الشارح قبل كل شيء حاصل المعنى بالنظر الى المقام
اذ الفعل المختار ههنا الرجوع الى الاستقراء قبل ادعاء الحصر العقلي والاحتجاج
عليه قوله لا يفيد الا ظنا ضعيفا الاستقراء الناقص انما يفيد الظن قبل الفوز
بقسيم اخر كما فيما نحن فيه فلا يفيده اصلا اللهم الا ان يقام الحجة على انتفاء
ما مر من الاقسام ويمكن ان يكون المراد ما سوى الاستقراء لا يفيد بحسب
نوعه الا ظنا ضعيفا وهو الاستقراء الناقص فجملة الموصول مع الصلة
منع للاستقراء قائم مقام الناقص فتامل قوله والنسبة الشاملة للسبعة
الباقية فالنسبة على هذا جنس للسبعة واما على تقدير انحصار المقولات في
التسعة فهي عرض عام للمقولات السبع قوله ان لم يكن قارا فهو الحركة فالزمان
على تقدير وجوده وكذا ان يفعل وان ينفعل داخل في الحركة على هذا المذهب
ولا يكون الزمان من اقسام الكم فلا يصح لمن اختار هذا التقسيم ان يقسم الكم
الى القار وغيره قوله فالحق انها من مقولة ان ينفعل كما يظهر من قولنا حركت
الشيء فتحرك وقد يقال الحركة ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل
التدريج فهي من مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فهو من مقولة
الاضافة وان فسرت بقطع المسافة فهي من مقولة الفعل وان فسرت بالكون
في انين او الكون الاول في حيز الثاني فهو من مقولة الاين قوله لان الانتقال
انما يتصور في المتحيز اي بالذات والمراد بالحصول المذكور في تفسير الانتقال
هو الحصول بالذات ايضا فلا يرد انه لم لا يكفي التحيز التبعي قوله لانا نقول
جاز ان يكون انتقال العرض ضمنيا وكذلك انتقال الجوهر عند المتكلمين لانهم

لايشترطون فى الحركة ان يكون فى مسافة اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء يلاقيه
يتحقق الحركة ولذا قالوا ان الخروج عن الحيز الاول عين الدخول فى الثانى كما
ستحقق فى مباحث الاكوان واما عند الفلاسفة فانتقال الجوهر تدريجى
وهو حال الانتقال فى المسافة كما ستطلع على مذهبهم وما يرد عليهم ان شاء الله
تعالى قوله ليس لذاته اى ليس ذاته مقتضية لتشخصه اقتضاء تاما كما اشار اليه
فى المقصد الثانى من المرصد الثامن قوله ولا لما يحل فيه والا دار فيه بحث اذ قد
سبق فى بحث القياس ان تشخص الهيولى معلل عند الفلاسفة بالصورة
الحالة فيها ومن ههنا يظهر جواز تشخص العرض بما حل فيه والا فلا بد من
الفرق والفرق بان الهيولى ليست يقوم للصورة بخلاف محل العرض مما لا يجدى
قوله لان حلوله فى العرض يتوقف على تشخصه قد يجاب بما اشرنا فى بحث التحيز من
ان حلول شىء فى العرض وان توقف على تشخصه لكن تشخصه ليس يتوقف على
حلول ما حل فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا بعينه وجه تجويزهم تشخص الهيولى
بالصورة الحالة فيها كما مر وفيه ما اشرنا اليه هناك من انه اذا لم يتوقف تشخص
المحل على حلول الحال بل على ذاته كان هذا بالحقيقة تجويز استناده الى المنفصل
فتامل قوله فهو اى تشخصه بمحله يعنى اذا لم يكن الاقتضاء التام للامور المذكورة
فلمحله دخل فى تشخصه البتة ويتم المط فعلى هذا لا يرد ان يقال لم لا يجوز ان يكون
تشخص العرض لامر حال فى محله اذ على هذا التقدير يصدق ايضا ان للمحل دخلا
فى التشخص ولو بالواسطة ويتم المط واما ما ذكره شارح المقاصد فى رد
الاحتمال المذكور من ان نقل الكلام الى تشخص ذلك الامر ويرجع اخر الامر الى المحل
دفعا للدور او التسلسل فيرد عليه انه لم لا يجوز ان يحل فى محل الاعراض على سبيل
التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق على معدة لتشخص اللاحق ومثله جائز
عند الحكماء هذا وقد يعترض على اصل الاستدلال بانه لم لا يجوز ان يحتاج العرض فى
تشخصه الى المحل من حيث هو محل لا الى محل معين وح يجوز مفارقته عنه كما
فى المادة بالنسبة الى الصورة فان نفسها انما تحتاج الى الصورة من حيث هى صورة
وكذلك جاز مفارقتها من الصورة والجواب ان ما يشير اليه الشارح فى تعريفات

الهيولى

الهيولى من ان الواحد بالشخص لا بد ان يكون على واحدة بالشخص ولا يعقل ان يكون
على العرض المتشخص محلا مطلقا واحتياج الهيولى الى الصورة فى البقاء لا التشخص
بل الامر بالعكس نعم يشكل بما ذكر فى بحث العين كما اشرنا هناك قوله اذ يجوز ان يكون
له نسبة خاصة الى شخص معين قيل لا يجوز ان يكون المنفصل على تشخص العرض لانه
يكون العرض ح مكيفا فى شخصه و وجوده بغير الموضوع والكيفى فيهما بغير المحل
لا يفتقر الى المحل فيكون مستغنيا عنه وهو باطل قوله لا يبعد فى عرض منحصر نوعه فى
شخص اذ يجوز ان يكون شخصه لذاته وماهيته وللوازمها قوله فيقال الجسم
يحتاج فى كونه متحيزا اى فى تحيز المطلق لا فى تحيزه الخاص والا فلا محذور اذ
اللازم ح انتفاء التحيز الخاص بالانتقال قوله لان الكل تابع لذلك الجوهر فى
تحيزه هذا التعليل يدل على ان مدار الاستدلال الثانى ايضا كون القيام بمعنى
التبعية فى التحيز ح فالجواب عن الاستدلال الاول بمنع كونه هو التبعية فى التحيز
جواب عن الاستدلال الثانى ايضا لكنه لما كان مداريته ما ذكر للاستدلال الثانى
غير مذكور فى تقرير المعية صريحا بخلاف مداريته للاول جعل المنع المذكور جوابا
عن الاول فقط واما الجواب عن الاستدلال الثانى فهو لا يتوقف على منع هذا المدار
بل يكون جوابا وان سلم ان معنى القيام هو التبعية فى التحيز كما لا يخفى قوله بل هو الاخ
الاختصاص الناعت قال الامام فى المباحث المشرقية فان قالوا ما حقيقة ذلك
الاختصاص فنقول انه لا طريق لنا الى معرفة ذلك الاختصاص الا بذكر هذا اللازم
وليس اذا لم يعرف حقيقة الشئ بمقدماته وجب نفى ذلك الشئ فان اكثر الاشياء
انما يعرف باللوازم قوله والقول بان التابع لا يكون رد هذا القول وان ذكره فى
الاستدلال الاول واجاب عنه المص بمنع مداره الا ان الشارح ذكره هنا اشارة
الى انه فاسد على تقدير تسليم ذلك المدار ايضا والى انه لا يرد على جواب الوجه الثانى
المبنى على ذلك التسليم قوله لجاز قيام العلم بالعلم الخ فان قلت لا يلزم من جواز
القيام القيام بالفعل حتى يلزم الش قلت الجائز ما لا يلزم من وقوعه مح وقد لزم
ههنا وهذا القدر يكفى فى الابطال كمن فيه بحث اما اولا فلان المجوزين لقيام
العرض بالعرض لا يجوزون قيام كل عرض بكل عرض كيف والعلم مشروط بحيوة المحل

عندهم اتفاقا فلا يجوزون قيامه بالعلم اصلا فالاولى ان يقال لجاز قيام السواد
بالسواد واما ثانيا فلانتقاضه بكل نوع ممكن بان يقال لو امكن ان يوجد فرد
من الاثنين لامكن ثان وثالث لا الى نهاية ويلزم التسلسل والحل ان امكان كل درجة
في نفسها لا ينافي استحالة لبطلان التسلسل كما اشرنا اليه فليكن هذا على ذكر منك فانه
ينفعك في مواضع فان قلت التعليل المذكور لا يبطل جواز قيام العرض بالعرض بدرجة
واحدة قلت المجوزون لا يخصصون الجواز بها والمقصود ابطال كلامهم على ان
المدعى استلزام الجواز بدرجة جوازه بدرجات وبتم تتميم الدليل لولا ما اشير اليه
في المحل السابق من الفرق فتأمل قوله وهو مردود بان المتنازع فيه واذا كان النزاع
في المختلفات لا يجري الدليل المذكور عند الاكثرين لامتناع وجود انواع مختلفة
عند اكثر المعتزلة واكثر الاشاعرة كما سبق وفيه بحث لانهم اتفقوا على امكان افراد
غير متناهية لكل نوع وامكان افراد النوعين المختلفين يكفي في اجراء الدليل بان يقال
لو جاز قيام بعض الاعراض المختلفة ببعض الجاز ان يقوم فرد من السواد بفرد
من الحلاوة وفرد من الحلاوة بالفرد المذكور من السواد وهكذا الى غير النهاية
اللهم الا ان يقال عدم تجويزهم قيام احد المثلين بالاخر بناء على لزوم انتفاء الاثنينية
لان المحل المكان مع ماهية الحال كالسواد مثلا علة تامة للتشخص المعين اعني
السواد الحال في ذلك المحل فاذا حل سواد في ذلك السواد لزم ان يتشخص تشخص
السواد الاول لوجود العلة التامة للتشخص الاول فينتفي الاثنينية ومثل هذا الدليل يبطل
ان يقوم بسواد محل حلاوة وبهذه الحلاوة سواد اخر والا لزم انتفاء التمايز بين
بين السوادين لان المحل للحلاوة والحال فيها تحقق التامة لتشخص السواد الاول في السواد
الثاني فان اعتبر محلية الحلاوة للسواد في تشخص السواد الاول فلنعتبر انتفاء
تشخص احد المثلين في علة ذلك التشخص المعين فلا يلزم ارتفاع الاثنينية في قيام
احد المثلين بالاخر ايضا فتامل فانه دقيق قوله انواعا مختلفة بالحقيقة التعرض له
لاختلاف حقايق طبقات الحركات انما يفيد في تقرير الجواب بوجه اخر وهو ان
طبقات الحركات انواع مختلفة ممتاز بعضها عن بعض بالسرعة والبطوء فيكونان
ذاتيين للحركات وذاتي الشيء لا يقوم به لانه مقدم عليه بالذات والقائم به متاخر

عنه واما على تقرير المحشي فليس كثير النفع في المقصود وما يقال من ان التعرض له لئلا يتوهم ان السرعة والبطوء سببان لامتياز الحركات في الخارج فيلزم ان يكونا موجودين مما لا يلتفت اليه لان الامتياز بالحقيقة لا ينافي الامتياز بالعارض فلا يندفع التوهم ثم الامتياز في الخارج قد ثبت من معدوم فيه كالعمى اذ يكفي فيه اتصاف الممتاز الخارجي بهذا السبب في الخارج بقي ههنا بحث اخر وهو ان المفهوم من كلامه ان السرعة والبطوء امران اعتباريان والموصوف بهما موجود في الخارج وانت خبير بان الموصوف بهما هو الحركة بمعنى القطع الذي هو امر موهوم عندهم كما سياتي فاطلاق الموجودة عليها باعتبار انها تتخيل من امر موجود لما سياتي قوله وانما ذهبوا الى ذلك اه يعني ان المنشاء الاصلي هو ذلك ثم انهم لما ارتكبوا دفعا لهذا المحذور فتشوا متمسكا فوجدوا الوجوه الثلثة المذكورة في المتن والمنشاء الاصلي وان كان لا يقتضي الا عدم بقاء الاعراض التي تحتاج اليها بقاء الجوهر الا ان هذه الوجوه تدل على عدم بقاء الكل فلذا عمموا الحكم ايضا قوله بان شرط بقاء الجوهر هو العرض وذلك لان الجزء لم يثبت عندنا فالجوهر اما الجسم او الجوهر الفرد وكل منهما ذو وضع يقتضي الاتصاف بالاكوان البتة ثم شرط بقاء الجوهر وجود العرض دون بقائه وشرط وجود العرض لا بقاؤه فلا وجه للدور فان قيل وجود الجوهر ايضا مشروط بوجود العرض اذ يستدعي الاتصاف بالتحيز البتة ولو في اول زمان حدوثه فيدور قلنا يلزم الشرطية المتعاكسة اعني دور المعي قوله دون العلوم فيه نوع مخالفة لما ذكره الشارح في مباحث الكيفيات النفسانية اعني المقصد السادس عشر الذي عقد لتعيين محل العلم الحادث حيث ذكر ههنا ان ابا علي قال ببقاء العلوم الضرورية المكتسبة التي لا تتعلق بها التكليف وان قال بعدم بقاء العلوم المكتسبة للمكلف بها وان ابنه ابا هاشم اوجب بقاء العلوم مطلقا ووقع المخالفة بين المنقولين على ان ابا علي وان امكن ان يراد بما ذكر ههنا انه ذهب الى بقاء الالوان والطعوم والروايح مطلقا دون العلوم مطلقا بل انما ذهب بقاء بعضها لكنه لا يتمشى في دفعها بين المنقولين عن ابي هاشم واعتبار نفي القول ببقاء مطلق العلوم بالنظر الى الثلثة دون كل واحد منها حتى يتمشى فيه ايضا تعسف بارد لا يرتضيه طبع سليم فليتامل قوله قالوا وما لا يبقى يختص انفكاكه يوفيه المراد امكانه الوقوعي وهو استعداد موضوعه بالفعل لا

الذاتی لان القول باختصاص امکانه بوقته یستدعی نفی الامکان قبل ذلک الوقت فلزم م ا
الانقلاب من الامتناع الی الامکان ولذا قالوا فازلیة امکان کل ممکن نعم انهم وان قالوا
باختصاص امکان کل حادث بوقت وقوعه کما علم من قواعدهم الا ان التخصیص
بالذکر لاقتضاء سیاق الکلام وحسن الانتظام ایاه فانه لما ذکرا ولا ان الا
لاشاعرة حکموا بوجوب تجدد کل عرض وان یخصص کل من تلک المتجددات
بوقتیة ارادة الفاعل المختار ذکر ثانیا ان الفلاسفة کالقوم فی کل من الامرین
حیث یحکمون بان المتجدد بعض الاعراض وان المخصص لذلک المتجدد بوقتیة
انتفاء استعداد موضوع له الا فی ذلک الوقت وهذا القدر یکفی فی التخصیص
فلیفهم قوله کما لا استحالة اشارة الی نقض اجمالی بانه لو صح ماذکر لزم امتناع وجود
عرض فی محل لان الله تعالی قادر علی ایجاد مثله فی ذلک الوقت فیلزم المحذور
قوله فاما ان یزول بنفسه اه فان قلت ههنا شق اخر وهو ان یعدم لطرو عرض
علی محله فیعنیه الزمان الثانی فیفنی الاعراض القائمة به کما قیل فی الفناء
وصار الاعراض وان کان قد شاهد بلا فناء المحل الا ان الکلام فی عموم الا
الاستدلال قلت مآل هذا زوال الشرط الجوهر وسیجیء الکلام فیه واعلم ان کون
الفاعل الموجب هو طرو الضد فقط وکون الامر العدمی زوال الشرط فقط مما
یمنع وارادة التمثیل مع بعده من العبارة لایلایم وجه الابطال لانه مخصوص
بطرو الضد وزوال الشرط قوله بل الرفع اقرب من الرفع هذه مقدمة خطابیة
یتبادر الیه الافهام العامیة فان الباقی والطاری لما کانا متساویین فی اصل القوة
وقد یقوی الباقی باستقراره فی المحل فالظاهر انه یندفع ما یساویه بحسب
اصل القوة وما قیل فی بیانه من ان رفع الطاری انما یکون بعد وجوده فی محل الباقی
اذ لا یتعقل تاثیره حالة العدم فی الوجود بازالة وجوده کیف وحال العدم مستمر
بلا تاثیر وحالة وجوده فی محل اخر فان تجویزه سفسطة ظاهرة بل حالة وجوده
فی محل الباقی فیلزم الاجتماع المستحیل مدفوع بان وجوده فی محل الباقی عنه وزوال
الباقی عنه فی آن واحد وان یقدم الاول علی الثانی بالذات فلا محذور قوله
وان کان جوهرا او الجوهر مشروط بالعرض لزم الدور وقد اشرنا فی اول المقصد

الى جواز ان يكون مثله من قبيل الشرط المتعاكس لا بد لنفيه من دليل على ان الدور لو
سلم فانما هو على تقدير كون الجوهر الشرط محل العرض الزائل اما لو عم فلا يظهر الدور
انما ينقل الكلام الى زوال الجوهر الشرط لانه محسوس والتشكيك فيه سفسطة لا
يعبأ به فان قلت قد بينا هذا ان العرض تزول ولا يزول محله فلا حاجة في ابطال
كون زوال العرض بزوال الشرط الجوهر الى التزال الدور قلت ما ذكرته ابطال في بعض
المواد والمدعى كلي بقي شيء وهو ان بقاء الجوهر عند المستدل مشروط بوجود العرض
لانتفائه على تقدير عدم بقاء وجود الاعراض كما سلف هنا في اول المقصد فعلى تقدير
بقاء الاعراض ينبغي ان يثبت المستدل لزوم كون شرط بقاء الجوهر بقاء العرض لا نفس
وجوده حتى يلزم الدور بزعمه قوله لقربه من السبب وبعد الثاني عنه الممكن لا يفارق
السبب في الحدوث والبقاء فحديث القرب محل تامل قوله واما العدم الحادث فقد يكون بفعل
الفاعل اذ ماله ازالة الامر الوجودي وهو امر وجودي يصلح امر للفاعل فالفرق بين
المستمر وبين العدم الحادث سقط على هذا التوجيه وان فرض الفاعل موجبا واما اذا
فرض مختاراً فالفرق اظهر لان العدم المستمر ازلي لا يستند الى الفاعل المختار لما تقرر
من ان اثر الفاعل المختار يكون حادثا بخلاف العدم الحادث قوله شرط الجوهر تلك الاعراض
المتناولة فلا يلزم دور لان ماله اشتراط بقاء الجوهر بواحد من تلك الاعراض
بلا قيد التعين لا بمجموعها وهذا الواحد يتوقف على وجود الجوهر لا على بقائه فلا دور
وان لم يجوز التعاكس فان قلت بقاء الجوهر موقوف على بقاء نوع تلك الاعراض
وبالعكس فيدور قلت لو سلم بقاء النوع مع تجدد جميع الجزئيات فلا نم احتياج
النوع الى هذا الفرد الجوهر بل الى مطلق الجوهر فلا دور قوله ان النظام طرد اما عدم
ثبوت الضد للجوهر باعتبار اشتراط الموضوع فيه دون البقاء بالمحل المطلق لا ينافي
هذا الطرد اذ غايته سقوط هذا الشق من الترديد المذكور وبهذا القدر لا يخرج
الدليل عن كونه ذلك الدليل قوله وانما يحتاج اليه اذ كان الاجسام عنده مركبة
من الجوهر الافراد فيه بحث لان تركب الجسم من الجواهر الافراد الغير المتناهية وان
كان مشهوراً من مذهبه الا ان الجوهر الفرد بل الجوهر مطلقا مركب عنده من
محض الاعراض المجتمعة كما سيجيء في موقف الجوهر فالاجزاء الغير المتناهية عنده جوهر

فان قلت لو انشرط بقاء الجوهر بوجود واحد
من تلك الاعراض لزم ان ينضبط الجوهر بالبقاء
في اول زمان وجوده يتحقق ذلك الواحد
قلت تحققا الشرط لا يستلزم تحقق
المشروط فلينا مل

غير متناهية مركب كل منهما من الاعراض المجتمعة فلا فرق في الاحتياج المذكور وعدمه
بين القولين لان مبنى نفي الاحتياج على تقدير كون الجسم مجموع الاعراض المجتمعة
هو ان المركب من محض الاعراض يلزم ان يكون عرضا كما تشهد به البداهة وان
كان جوهرا عند النظام فالدليل الدال على تجدد الاعراض دال على تجدد الجسم لاندراجه
فيها فلا احتياج الى طرد الدليل فيه كما لا احتياج الى طرده في خصوصيات الاعراض
وهذا الدوام لا تختلف على القولين كما لا يخفى على المتامل اللهم الا ان ثبت منه نقل اخر
وهو القول بالجزء على نحو ما قال به سائر المتكلمين وان لم يذكره للصرو بما ذكرنا يظهر
ان عدم الاحتياج الى طرد الدليل على ما يشهد به البداهة لا على ما ادعاه النظام من
جوهرية المجموع وانما يجعل مبنى نفي الاحتياج المذكور ان تجدد الجزء يستلزم تجدد
الكل وان سلم جوهرية الكل كما يشعر به عبارة اللزوم لان فيه شائبة تعيين الطريق
في اثبات تجدد الجسم فلا يكون قولا معتدا به فتامل قوله اجيب بانه جاز ان
هذا هو المعقول اذ لو كان لا في محل دائما لكان نسبته الى جميع الجواهر على السواء
فزوال بعضها دون اخر ترجيح بلا مرجح لكن المعلوم من سياق الكلام انه احتمال صرف
ليس بمنقول عن المعتزلة ولهذا عدل عنه وقال والاولى الخ قوله يريد ان ما ذكره هو
طريق زوال الجوهر عند المعتزلة وجه اختصاص الطريق الاول بالمعتزلة ظ على التوجيه
الاول لان الفناء عندنا ليس بعرض بل هو ~~جوهر عدمي~~ امر عدمي اعني عدم البقاء كيف
وانه من الانواع المتكررة اذ لو وجد لاتصف بالفناء ولا يبقى محله ايضا وقد تقرر ان
الانواع المتكررة عدميات واما على توجيه الثاني الذي اورده وهذه اولى ففيه خفاء
لان المشهور من المعتزلة يثبتون الفناء عرضا يخلقه الله تعالى لا في محله فيفني الجواهر و
وعند بعضهم الفناء قائم بالفاني ذكره في منهوات شرح المقاصد واما انهم يثبتون
عرضا اخر شبيها بالفناء ومغايرا له فيما ذكر فليس بمنقول عنهم ولو حمل على الاحتمال
العقلي فعدم تجويزنا اياه ليس بظ الوجه اللهم الا ان يقال لما جوز المعتزلة الفناء على
الذي ذكره فالاقرب ان تجويز مثله والقول بعدم الجواهر بهذا الطريق ايضا مخصوص
بهم واما وجه اختصاص الطريق الثاني بنا وكانه مبنى على ان مذهب المعتزلة ان
طريق زوال الجوهر خلو عرض يقوم به ليس الا لكنه لا يخرج عن ثبوت الا ان يثبت انه

المعتزلة يجوز زوال خلو الجواهر عن الاعراض كلها دون الاشاعرة اذ لو لم يثبت التجويز المذكور فقد خلو
عرض ما من الاعراض التي يمكن خلو الجوهر عنها تكون سببا لزوال الجوهر فلم يخصون طريق
الزوال بخلو الفناء قوله الا ان يعود الى ان العرض لا يقوم به عرض اذ اشتراط قيام
الفناء بالفاني من اول الامر او في بابه فوجه هذا العود ظ وان لم يشترط ايضا كما
هو المشهور من المعتزلة فلا اذ يمكن ان زوال العرض بعرض يخلقه الله تعالى في محل
العرض الزائل فيزول في ثاني الحال فيزول العرض القائم به فهو راجع الى اشتراط
بقاء الجوهر في بقاء العرض وقد مر ما فيه قوله بتاويل ان يعاد المحوج الى التاويل
لفظي ومعنوي اما اللفظي فهو ان يذكر الضمير واما المعنوي فلان الاعادة
ايجاد لا وجود قوله ولا خبر عليه في ذلك اي بحسب الشرع فان المنع المذكور
لا ينافي القول بحشر الاجساد لجواز ان يعاد الاجساد مع توارد الامثال من
الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها على تلك الاجساد قوله وهذا الخ لو وجد فيها بلا
تخلل يمتنع لانه يلزم ح قيام العرض على البقاء بالعرض وقد مر بطلانه واما اذا تخلل
العدم بين زمان وجود العرض فلا يلزم هذا المحذور وهذا هو الفارق بين تجويز
اعادة العرض وعدم تجويزه بدون ذلك التخلل وان مر تضعيف هذا الفارق بمنع
كون البقاء عرضا قوله لامتناع توارد العلتين على شخص واحد وهذا لازم على
ذلك التقدير لان كل واحد من المحلين فان لم يكن علة مستقلة لكنه هي جميع ما
يتوقف عليه ذلك الشخص على تامة له لا يقال لم لا يجوز ان يكون مجموع المحلين
علة واحدة لتشخص ذلك العرض القائم بكل واحد منهما لانا نقول لانه يلزم ح
ان لا يوجد ذلك الشخص في واحد من المحلين لان في كل منهما انما وجد جزء العلة
دون تمامها وهو لا يوجب وجود المعلول فيلزم ان لا يوجد قوله وان كان الجزم
اليقيني حاصلا بدونه نوقش في هذه العبارة بان كلمة ان الواصلة مشعرة بان
كون اطمينان النفس التي اكثر كان اولى على تقدير ان لم يكن الجزم اليقيني حاصلا
بدونه على ما يظهر من قولنا زيد بخيل واكثر ماله مع انه فاسد والجواب على تقدير
تسليم لزوم المعنى المذكور لان الواصلة ان قوله وان كان مرتبطا بقدر ينصب
الى معنى الكلام والتقدير اطمينان النفس التي اكثر ولذلك لم يكتف بدونه اي

بدون العلم بلمية وح يظهر معنى ان الواصلة لان عدم الاكتفاء بدونه اولى على تقدير
عدم حصول الجزم اليقيني بدونه قوله والحق انهما متلازمان وانما لم يجب بجويز
قيام الجواز بالمجموع من حيث هو مجموع كما قيل مثله في التاليف لبداهة قيام
الجواز بكل من المتجاورين وذكر ظ قوله ان التاليف لا يعقل في واحد واحد
لانه يلزم الترجيح بلا مرجح قوله وجوابه منع امتناع الانفكاك وقد يجاب
بان التاليف قائم بالمجموع من حيث هو مجموع ولا محذور فيه قوله وجوابه
ان التاليف الذي بين الجزئين اه ظاهر تقرير الشارح يوهم ان صلاحية الجواب
ان في صورة اجتماع ثلثة اجزاء تاليفين احدهما قائم بالثلثة والاخر باثنين
فبانعدام احد الثلثة انعدام التاليف الاول وبقي الثاني ولكن يمكن حمله على ان
في تلك الصورة تاليفا واحدا قائما بالثلثة فاذا عدم واحد من الثلثة انعدم
التاليف القائم وحدث تاليف اخر قائم باثنين هذا وقد يقال اذا حمل كلام
ابي هاشم على ان التاليف القائم باثنين لا يقوم بعينه باكثر لا يكون الجواب وافيا
له بل الجواب ح ان يقال انعدام واحد من الثلثة انما يستلزم انعدام التاليف
لو لم يكن له محل اخر وهما محلان اخران مستقلان في الحلة على زعمه وانت خبير
بان المفهوم من كلام ابي هاشم ان التاليف لا يقوم مطلقا باكثر من اثنين
قوله فان احد قسميه اعني العدد يعم المقاديات والمجردات واما الكيف فلا يعرض
للمجردات اولا وبالذات لان علومها حضورية لا حصولية والا لم يثبت الوجود
الذهني كما اشار اليه المص في مباحث العلم فليست تلك العلوم من قبيل الكيف واما
النفس الانسانية فانها معدودة من الماديات لتعلقها بها وانما قلنا اولا وبالذات
لئلا ينتقض بزوجية العقول العشرة فانها كيفية عارضة لها بواسطة عروض
الكم المنفصل اعني العدد وقد يقال في توجيه عموم الكم الكيفية نفسها لا يقارنها
كيفية ويقارنها عدد فان رد عليه بان الكمية نفسها لا يقارنها كمية مختصة
بالكميات اجيب بان العدد يعرض لجميع المقولات ويقارنها كيفية حتى لنفسه
كذا في حواشي التجريد وفيه نظر لان الحروف كيفية عارضة للصوت الذي هو ايضا
كيفية كيف فما معنى قولهم الكيفية لا يقارنها كيفية وايضا السطح عارض للجسم التعليمي

الذى هو كم وكذا الخط عارض للسطح الذى هو كم اخر فلا معنى للقول بان الكمية نفسها
لا يقارنها كمية قوله واضح وجوداه فيه تأمل اذ لا نزاع فى وجود الاين على ان المتكلمين
ينكرون الكم مطلقا فما معنى اصحية وجوده بالنسبة الى الاين قوله سواء كان بالقطع او
بالكسر يعنى حصر سبب الفك فى القطع والكسر كما هو المفهوم الظاهر من كلامهم بحسب الغالب
والا فقد ينفك بدونهما كما اذا جر خيط من طرفيه فانفك بعض اجزائه عن بعض
اذ ليس هذا الفك بطريق الكسر وهو ظ ولا بطريق القطع لاحتياجه الى آلة نفاذة كما
صرح به فى مواقف الجوهر قوله غير متناهية بحسب انقسامها الممكنة فيه نظر لان
الانقسام الخارجى يصل الى حد تقف عنده فلا يلزم الاشتمال على مقادير غير
متناهية بالفعل قوله ثم بعد الحركة الى الحيز للسكون فيه اى فى السكون المخصوص
الذى هو بعد الخروج الا انه معد لمطلق السكون لحصوله بدون الحركة قوله والمعد
لا يجب اجتماعه مع الاثر لا خلاف فى ان المعد البعيد لا يجوز اجتماعه مع الاثر و
فى القريب خلاف كما اشار اليه فى مباحث المعرفات من حواشى المطالع فلان قوله
لا يجب اشارة الى ذلك قوله اذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقى كما هو المق ولذا قال
الشارح سواء كان بالقطع او بالكسر اذ لو اريد بها زوال الاتصال مطلقا لم يناسب
قوله اذ لا قطع ولا كسر فى الانفصال الذاتى الذى هو عارض للوحدات بالذات قوله لان
معروض الوحدات هذا بيان ان الكم المنفصل لا يعرضه القسمة الفكية بالمعنى المذكور
بواسطة محله ولم يبين عدم العروض بلا واسطة لان كون الوحدات فى
ذواتها منفصلة بعضها عن بعض امر لا شبهة فيه مع انه سيصرح به بعيد
هذا الكلام فاستغنى عن بيان عدم كونه معروضا للقسمة الفكية ههنا
قوله منفصلة بعضها عن بعض لفظ اما فاعل منفصلة والتانيث باعتبار
المضاف اليه او بدل من الضمير المستتر فيها الراجع الى الوحدات قوله الثانية وجود
عاداه اعترض عليه العلامة الشيرازى بان المقدار الاصم لا يوجد فيه العاد لانه
مفسر بما لا عاد له واجاب عنه الشارح فى حواشى حكمة العين بان الاصم قابل
للتنصيف قطعا ونصفه بعده بمرتين جزما ولا تنافى ذلك كونه اصم اذ معناه
انه لا يعده المقدار المعين المفروض لتقدير المقادير بمنزلة الواحد فى العدد وعدم

عدّه له لايستلزم ان لايعده مقدار اصلا اذا اسقط منه امثاله مرات
متناهية او غير متناهية فلا نقض بالعدد الغير المتناهي قوله ~~الثالثة~~
لكنه مخصوص بالمقادير لان التطبيق ههنا بمعنى جعل العاد مطابقا للمعدود و
المطابقة هي الاتحاد في الاطراف كما سبق في المقصد السادس من مرصد
الوحدة والكثرة ولاشك انها لايتصور في الوحدات بل في المقادير قوله
الثالثة المساواة فيه اشكال وهو ان الحكم بالمساواة قد يكون بملاحظة
التي هي خارجة عن الكم بقسميه ومن ادرجها في العدد يلزمه ان لايجعل
العدد مطلقا مندرجا تحت الكم قوله لكنه مخصوص بالمقادير لان التطبيق
ههنا بمعنى جعل العاد مطابقا للمعدود و المطابقة هي الاتحاد في الاطراف كما سبق
في المقصد السادس من مرصد الوحدة والكثرة ولاشك انها لايتصور في الوحدات
بل في المقادير قوله وهو فرع الخاصة الاولى يجوز ان يكون تذكير الضمير باعتبار
الخبر فلا يحتاج الى التاويل الذي ذكره الشارح ان الفرعية باعتبار الخاصة الاولى
واسطة في الثبوت لا العروض فلا ينافي كونها عرضا ذاتيا على ان الواسطة في
العروض انما ينافي اولية العرض لا كونه عرضا ذاتيا الذي هو المدعى ههنا لجواز ان
يكون عرضا اوليا واسطة في عروض عرض ذاتي قوله لانه اذا فرض اجزاء في كم اه
فيه بحث وهو ان المقادير يمكن ان يفرض متفاوت الاجزاء فان شرط تساويها
بفرض الكلام الى ذلك التساوي وهلم جرا فالظاهر ان هذا لايجري في المقادير
بل في الاعداد وان اوهم لفظ الفرض بكونه في المقادير بناء على ان الاجزاء بالفعل
متحققة في العدد فلا احتياج الى الفرض لكن المراد بالفرض ههنا هو الملاحظة ليس
الا وبالجملة الفرض المطابق للواقع يجامع الفعل قوله واللامساواة مما يدرك
بالحس المراد باللامساواة الزيادة والنقصان وهما وجوديان يمكن ان يدركا
بالحس قوله بل انما سالم مع المتكلم تناولا واحدا بخلاف المساواة مثلا فانها
وان احس بها مع المحل لكن باحساسين لا باحساس واحد وسيجيء تحقيقه
في اول بحث المبصرات قوله فان اي جزء اي بين الاجزاء كما نقل عنه وح فلا يرد
الحد المفروض على الجزء الاخير من الخط مثلا قوله اجزاء متلاقية وانما قال اجزاء

ولم يقل

ولم يقل جزئين مع ان المناسب لقوله يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء بناء على ان كل مقدار يمكن ان
يفرض فيه اجزاء كما اشار اليه سابقا بقوله ولا يزال كذلك ابدا ثم تلاقي الاجزاء باعتبار ان كلا من الاجزاء
الثلاثة يلاقي الاخيرين مثلا بل باعتبار ان هذا الجزء يلاقي ذلك الجزء على حد واحد وذلك جزء من الجانب
الاخر على حد واحد ايضا قوله والحد المشترك هو ذو وضع قيل عليه كون الشيء ذا وضع فرع وجوده الخارجي
والحد المشترك امر فرضي لا وجود له في الخارج فكيف يكون ذا وضع واجيب بان المعنى ذو وضع مفروض والحق في الجواب
ما ذكره الشارح في حواشي التجريد من ان كون الشيء ذا وضع لا يقتضي وجوده بل وجوده وجود ما يتوهم قوله
لم ينتقص شيئا التنوين في شيئا للتقليل وشيئا اما تمييز او مفعول مطلق اي انتقاصا شيئا قوله فيكون التقسيم
الى قسمين تقسيما الى ثلثة وهذا مع انه خلاف المفروض يستلزم ان يكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى اقسام غير
متناهية والقول بجواز كون الحدود المشتركة خارجة في البعض داخلة في البعض مما لا يلتفت اليه اذ لا
وجه للتخصيص فتامل قوله في قوله فان اي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة وقد يوجه عبارة الكتاب
بان ضمير الشان من ان محذوف وهو لحمه واي جزء ظرف والضمير في فرض للحد لا للجزء والمعنى فان الشان
ان كان في اي جزء فرض يكون بداية ونهاية فلا مسامحة قوله والمنفصل كالعدد الكاف مقحمة كما في قول الخفيف المطوي
كالنار على ما اشار اليه الشارح في حواشي شرح المفتاح فلا ينافي ايراد الكاف انحصار المنفصل في العدد كما صرح
وقد يحمل ايراد الكاف على مثله باعتبار الافراد الذهنية قوله وذلك لان قيام المنفصل بالمتفرقات هو المنفصل
اعم من الكم المنفصل بالذات وبالعرض كما يدل عليه سياق الكلام وفيه دفع لمنع انحصار الكم المنفصل في
العدد مستندا بان الجسم مع سطحه والسطح مع خط ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما عددا او بان القول كم
منفصل بلا واسطة غير قار الذات كما ان العدد كم منفصل قار الذات ووجه الدفع ظاهر من الاستدلال الذي ذكره فليتامل
قوله الماخوذة على الوجه الاول وحدات فان قلت الاحاد الماخوذة من الوجه الاول احاد غير متناهية لا وحدات قلت الاحاد
لان الوحدة واحد يوصف في نفسه على ما تقرر فالوحدات احاد ووحدات قوله وبهذا المعنى قيل ان كل خط هو
في نفسه طويل الامتداد الذي اطلق عليه الطول هو الممتد كما يطلق الاتصال الجوهري على نفس الصورة الجسمية
والاتصال العرضي على المقدار فيكون معنى قولهم كل خط طويل مع ان الظاهر ان يقول كل خط طول انه
طويل بطول كما يقال الضوء مضيء قوله حشو ما بين السطوح اعني الجسم التعليمي عبارة المتن لما لم يكن بحسب الظاهر
متناولا للجسم التعليمي التي في الكرة المصمتة فان فيها سطحا واحدا لا سطوحا ومتناولا للجسم الطبيعي فسرها
الشارح بما فسره وان كان اخذه من عبارة المتن تعسفا ولو بدل اعني بيعني لكان اظهر ثم ان ما في قوله حشو
ما بين السطوح اما مشددة ابهامية او موصولة واضافة الحشو اليه بيانية وعلى التقديرين ليس المراد بالحشو

المعنى المصدرى ولا الحاصل به كما ظن بل المحتوى به اما اصطلاحا او على المجاز اللغوى قوله كما ان مجموعها اضافة اليه

بحقيق الاول والثانى وان كان لا يستلزم تحقيق الثالث لا تعلق الا ان الكلام فى الابعاد الجسمية

فلذا كان للاولين اضافة الى الثالث فان تعين الطول والعرض باعتبار العمق قوله ولو عبر عنها بالاضافة

الثانية لكان اظهر فان قلت الاطول الذى ذكره المص من الطول بمعنى طول الامتدادين ففيه زيادة ان

وطول هو اضافة ايضا فيصح القول بان الاطول اعتبر فيه اضافة ثالثة بلا تكلف قلت الطول المذكور

بمعنى الامتداد مطلقا وليس اضافة والاقرب فى توجيه كلام المص ان يقال الاطول من زاد طوله على غيره

بالنسبة الى قصير ففيه الطولان الاضافيان والزيادة الاضافية فلا غبار فى الكلام قوله فانه مع الكم

محلها الجسم المشهور ان الكون معارض للسطح وليس بنافذ فى العمق وقيل بانه نافذ فيه وهذا الكلام مبنى على

الاختلاف قوله كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية فان القوة متعلقة بالحركات التى تكون محلا للكم

متصلا ومنفصلا فيتعلق بالكم فى الجملة قوله ويعرض لها ايضا المساواة الخ تنبيه على الاستعمال الاصلى وهو تعدية

العروض باللام وان قول المص يعرضها ليس على ذلك قوله لو وجدت الوحدة فلها وحدة واما اذا لم يوجد فلا

يلزم التسلسل فى الموجودات بل فى الاعتبارات وهل يمتنع التسلسل فى الاعتبارى النفس الامرى قد سبق الكلام

فيه فلا نعيده قوله الثانى ان الواحد الخ فيه ان هذا انما يدل على رفع الايجاب الكلى لا على السلب الكلى

الذى هو المدعى اذ لا يدل على عدمية وحدة الواحد الذى لا ينقسم كالجوهر الفرد والواجب تعالى وادعاء

عدم الفرق مما لا يسمع قوله قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال الخ هذا اختيار للشق الثانى

فان قلت اتصاف المحل الخارجى بالوحدة الاعتبارية خارجى لا مدخل لاعتبار العقل فى ذلك فتوسيط

اعتبار العقل وملاحظة لفوقى البين لا يدفع من الاعتراض شيئا قلت اتصاف المحل الواحد

بالوحدة وان سلم انه خارجى لكن لا يلزم انقسام الوحدة فى الخارج ضرورة عدم وجودها

فيه فلو لزم لم يلزم الا الانقسام فى العقل لكن هذا ايضا غير لازم لان العقل يعتبر المجموع من حيث

الاجمال كما قرره فتأمل قوله لا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية الخ اى لا يمكن الاعتبار المفيد فان

الوحدة اذا كانت موجودة فى الخارج تنقسم بانقسام محلها فيه فلا يفيد اعتبار حيثية الاجمال

قوله لم يكن الا شبه صفة واحدة شخصية فان قلت الانقسام بحسب المحل لا ينافى الوحدة الشخصية

كما لا ينافى انقسام زيد بحسب الاجزاء وحدته وحدة الشخصية فان السواد القائم بهذا الجسم

واحدة وحدة شخصية وان كان منقسما قلت المحل اذا كان منفصلا بعضه عن بعض بان يكون

احدهما فى المشرق والاخر فى المغرب مثلا فادعاء ان العرض الموجود القائم بها على الانقسام

بالهوية كادعاء ان زيدا الموجود فى المشرق وعمرو الموجود فى المغرب واحد بالهوية

واحد بالهوية فلا يلتفت اليه فتامل قوله بنقل الكلام اليه اى الى ذلك الامر قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر اعتباريا

فان قلت الاعتبارى لا ينافى نقل الكلام قلت اولا منقوض بالوحدة الاعتبارية وثانيا ينقطع التسلسل بانقطاع

الاعتبار اللهم الا ان يقال لا يكفى عروض الامر الاعتبارى فى قيام الكثرة الموجودة فى الخارج وفيه تامل قوله

هذا ان جعل الوحدة الخ اى كون الوحدة امرا وجوديا كما قال المصنف ان لم يتم قوله وكونه فى عطفه على كالواحد

مسامحة ظاهرة وجعل الكون بمعنى الكائن يابا عنه اضافته الى الضمير قوله وفيه بحث لانه مبنى الخ وانما

جعل المبنى منحصرا فى اتحاد الوحدة الاتصالية واتصال الجسم لان ملازمتها لا يفيد وجودها كما ظن

لان المذكور فيما سبق وجود اتصال الجسم ويجوز على تقدير مغايرته للوحدة الاتصالية ان يكون هى امرا اعتباريا

لازما لذلك الامر الوجودى قوله اى امر فرضى اعتبارى اراد ان نفسه فرضى غير موجود فى الخارج وان كان

اتصافه به حقيقيا قوله سميه بعضهم خطا جوهريا وبعضهم كميا مركبا من جزئين متضاعدا جسما قوله فرض جوهر

دون جوهر دون فى موضع الحال اى متجاوزا جوهرا وحاصله فرض جوهرين فيه فرضا مطابقا للواقع قوله بتوارد عليه

مقادير مختلفة الخ المراد بالمقادير ههنا المقادير المتعارفة التى لا ينكرها احد وكذا المراد بالسطح فيما سياتى فلا

يرد ان فيه مصادرة لتوقفه على ثبوت المقادير قوله بل تختلف الاشكال قد يقال التبدل ليس متعلقا بظواهر

الشمع فقط بل يتعلق باعماقها ايضا والتبدل ليس مقتصرا على الاشكال لكون انفكاك التبدل المفروض عن انفصال

الاجزاء بعضها عن بعض حتى يبقى الجسمية المخصوصة كما زعموا محل تامل قوله اى مضروب احدهما كمضروب

الاخر وتوضيحه انه اذا جعل طول الجسم عشرين ذراعا وعرضه خمسة اذرع ثم جعل طوله خمسة عشر ذراعا وعرضه

عشرة اذرع فالمجموع خمسة وعشرون ذراعا فى الصورتين قوله وايضا قد تمان الخ فان قلت التجدد فى

الصورتين المذكورتين للصورة الجسمية فلا يثبت على تقدير تمام الاوجود ما قلت انحفاظ التبدل فيهما

قوله ويعطى التبدل الا يقال زوال مقدار جسمى الى مقدار اخر عين التبدل فيتحد المعطى والمعطى فلا يصح لانا نقول

يكفى فى الصحة التغاير فى العنوان والاعتبار قوله مع كونه متناهيا فى الوضع التناهى على قسمين تناه فى الوضع

وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية وتناه فى المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدار

محدود بعده ثم السطح انما يستلزم الخط اذا تناهى فى الوضع واما اذا لم يتناه فيه كما فى محيط الكرة الغير

المتناهى فيه وان وجب تناهيه فى المقدار بالبراهين الدالة على تناهى ابعاد الجسم مطلقا فلا ولهذا قال مع

كونه متناهيا فى الوضع وكذا الكلام فى استلزام الخط النقطة اذ لا نقطة فى محيط الدائرة فالسطح

ليس بمستلزم للخط ولا الخط للنقطة واما الجسم فمستلزم للسطح عندهم لوجوب تناهيه فى المقدار

المستلزم [illegible] لتناهيه فى الوضع كما شهد به التخيل الصحيح ولذا اطلق استلزام تناهى الجسم للسطح

قوله ولا يثبت على رايه وحده مقدار اصلا اما الجسم التعليمي والسطح فلما ذكر صحيحا واما الخط فلانه نهاية السطح فاذا لم يثبت وجوده لم يثبت وجوده قوله والجواب منعه وايضا الاعدام والاعتبارات يتجدد بلا مرية فلا يدل على الوجود قوله انكروا الزمان لوجهين وفيه بحث لان هذين الوجهين الزاميان يستنفع من تقريرهما فليسا منشأ للانكار والاولى ان يذكر وجها اخر اللهم الا ان يقال حاصل الكلام انه يلزم عدمية الزمان على قاعدتكم ولا دليل يدل على وجوده على قاعدتنا فليس بموجود قوله والا لكانت الحادث زمن الطوفان حادثا اليوم الحكم المذكور ضروري كما سيشير اليه في الوجه الثاني وما ذكر تنبيه عليه ثم الملازمة ظاهرة لان زمان الطوفان على ذلك التقدير يكون حاضرا مجامعا لليوم الحاضر عما يكون وجوده مقارنا له يكون مقارنا لليوم ايضا وبالجملة الملازمة بين الشيئين وزمانه بين فلا ينفك الحادث عن زمانه وبالعكس وهذا ظاهر ولا يلتفت الى ما يتوهم من انه لا يلزم من دوام الظرف دوام المظروف على انه ان سلم اجتماع اليوم مع زمان الطوفان وقت حدوث الحادث المذكور رفعه هذا تمنع الملازمة وان لم يسلم فقد ثبت تقدم ذلك الزمان المعتبر مع عدم اليوم على اليوم بالزمان كتقدم الاب من حيث انه كان مقارنا لعدم الابن عليه فانه تقدم زماني كما سيجيء فيلزم ان يكون للزمان زمان فهو المط قوله لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتاخر اي يجوز ان يجامعه والا فتقدم موسى عليه السلام بالشرف مما لا شك فيه وقد يمنع لزوم هذا الجواز ايضا في كل تقدم بالطبع لان المعد مقدم بالطبع على المعلول ولا يجوز اجتماعه معه كما هو الصواب والظاهر اجتماع جهتي التقدم في المعد والفرق بالحيثية ولو اعتبر في احد التقدمين فقد يستلزم عدم اجتماعها في الصدق فليس بضار في التحقيق لان مجرد عدم اجتماع المقدم مع المؤخر يستدعي الزمان كما يفهم من اطلاقاتهم سواء كان تقدما زمانيا او طبيعيا فيتم المط فتامل قوله وايضا اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة الخ يمكن ان يقال بعد تسليم التساوي في الحقيقة ان التساوي فيها لا ينافي كون السابق معدا للاحق كما في كون احدى الدورات معدة للاخرى وعدم الاولوية باعتبار امر عارض مم على انه لا يلزم في تقدم الشرف ان يكون المتقدم ذا منشأ للشرف كما في العالم والجاهل بل جاز ان يكون باعتبار امر عارض فكونها متساوية في الحقيقة لا يستلزم عدم تقدم بعضها على بعض بحسب الشرف واما ادعاء التساوي بحسبه ايضا فغير لازم لجواز ان يدعى شرف الامس من اليوم لقربه من زمن الرسول عليه الصلوة والسلام مثلا قوله والعدم في ذلك الزمان فان قلت المدعى هو السلب الكلي اعني عدم وجود فرد من الزمان والدليل انما يفيد رفع الايجاب الكلي لجواز

عدمية

عدمية الزمان الثاني قلت يكفي في الاستدلال خصوصا الالزامي انه لا قائل بالفصل قوله ينطبق
بعضها على بعض معنى الانطباق هو الظرفية والمظروفية قوله ومع ذلك يستلزم محالا آخر قيل فيه
نظر لان الترجيح والاستحالة في استلزام محال لمحال آخر وليس بشيء لان المقصود الاستدلال على عدمية
الزمان باستلزام وجوديته محالين كما هو الظاهر من المتن او باستلزامه التسلسل المحال ههنا بالضرورة وباستلزامه
محالا لابيان استحالة التسلسل بما ذكر من الخ حتى يرد ما ذكر فتامل قوله فان ماهيته كالتصرم والانقضاء
التصرم والتجدد داخل عدم الاستقرار وارد عليه ان ماهية الزمان ليس عدم الاستقرار ولا الاتصال
العدم اذ الزمان معدود من اقسام الكم ولا قائل بان عدم شيء من الاشياء استقرارا كان او غيره
ولا اتصال كذلك العدم من الكم بل له ماهية يعرضها عدم الاستقرار ولا شك ان الحركة ايضا كذلك فهذا
التقدير لا يفيد كون عروض التقدم لاجزاء الزمان بحسب ذاتها ولجميع ما عداها بواسطتها واما
حديث انقطاع السؤال فقد عرفت ما فيه قوله وقد اجيب عنه ايضا الخ قد اشرنا الى ان مجرد عدم اجتماع
المقدم والمؤخر الظاهر في اجزاء الزمان يكفي في اصل الاستدلال فهذا الجواب انما يفيد مجرد نفي
القول بعدم التقدم الرتبي بناء على منع اجتماع جواز الاجتماع فيه البتة ولا يكون جوابا عن اصل
الاستدلال على ان هذا الجواب مدفوع عن اصله لان التقدم الرتبي كما سيصرح به في اخر موقف الا
الاعراض تقدم اعتباري موقوف على اعتبار امتداد وترتب ما يوصف بالتقدم اليه ويتبدل
بالاعتبار ولا شبهة ان للامس تقدما على اليوم بوجه ولا يصلح ان يصير متأخرا بذلك الوجه
شيء من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم اخر صالح لا يتبدل بتبدل الاعتبار و
لا امتناع في اجتماع قسمين واكثر من التقدم في شيء واحد والكلام في التقدم بالوجه الاول
لا الثاني فليتدبر قوله واذا كان لا حاضر موجود الخ اسم كان ضمير الشأن وموجود صفة حاضر
وخبر لا محذوف والتقدير اذا كان الشأن لا حاضر موجود ثابت ويحتمل ان تكون بمعنى ليس وحاضر مرفوع اسمه
وموجود خبره قوله فجاز ان يكون الحادث في الزمن السابق الخ قيل فيه بحث لجواز ان يكون قدر مخصوص من
الزمان بجميع الاجزاء لكن ينقضي ويحدث قدر اخر مثله وهكذا فالاولى ان يقتصر على قضاء الضرورة قوله
واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم الخ قيل بحثا انه غير منقسم ولا يلزم الجزء لجواز الانقسام بالوهم وان
لم ينقسم بالفعل كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان الانقسام الوهمي ان طابقه الواقع بان يكون فيه شيء
بحسب نفس الامر لزم اجتماع الاجزاء المحكوم ببطلانه اولا وان لم يطابق فلا عبرة ولزم الجزء في نفس
الامر لان الانقسام العرضي المنفي من الجزء المطابق للواقع كما حقق في موضعه قوله وبالجملة فالزمان

والحركة والمسافة امور متطابقة ولابى على فى هذا المعنى ابيات • خذ يا صديقى من اخيك
مقالة حكمت بصحتها النفوس الناطقة • ان المسافة والزمان كلاهما ثم التحرك جملة متطابقة
ان صح قسمة بعضهن يصح فالكل فى قسمها متوافقة اعلم ان المسافة اما نفس الجسم او منطبق فيه
وعلى كل تقدير يلزم من تتالى الانات تركب الجسم من الاجزاء لا يتجزى قوله فيتم الاستدلال برهانا الظاهر
ان الكلام الزامى على التقدير الثانى ايضا اذ لا يقول المتكلمون بالدليل الثانى للجزء وكانه انما
سماه برهانا لانه لوحظ فيه الدليل بخلاف الاول قوله متعذر بل غير متصور اراد بالتعذر
بحسب التحقق وان كان ممكنا بحسب المفهوم فظهر وجه الترقى بنفى ذلك الامكان واحمل
التعذر على التفسير مجازا فالامر ظاهر قوله فان قلت للمناقضة الخ حاصل السؤال ان عبارة
القوم كانت على وجه حمله ابن سينا على الظرفية فرد عليه وان كان عبارة المص فى تقدير الاستدلال
صريحا فى المقصود الاول وحاصل الجواب ان مقصودهم ايضا ما اشار اليه المص والمنازعة
اللفظية مما لا يلتفت اليها قوله فى عدة امور التقييد بقوله فى عدة امور بالنظر الى محل الكلام
والا فمطلق لا انحصار كاف فى الوضوح والامام الرازى نقضه اى فى المباحث المشرقية فيه بحث
اذ قدم ان الدليل المذكور الزامى فلا يتجه النقض وقد يقال ليس فى المباحث المشرقية حديث
فالظاهر ان بعض الحكماء لا يقولون بوجود الزمان فالنقض بالنسبة اليهم قيل النقض
بالنسبة الى قولهم ويبطله بدليله وقد اشرنا الى انه ايضا الزامى قوله وبمعنى الحصول فى
الوسط الخ فى الحركة بمعنى التوسط شبهة وهى انها يحدث فى ان ففى ذلك الان
لا بد ان يكون الجسم فى مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان المكان الاول محل سكون
واما المكان الثانى وانه محال ايضا لان المكان الثانى لا يحصل فيه الجسم بعد قطع لا يحصل الا فى زمان
فيكون مسبوقا بتوسط فتامل قوله الا انها غير منقطع على المسافة قيل عليه انها وان لم ينطبق على المسافة
بكلها الا انها ينطبق على جزء من اجزائها على التناول فيلزم المحذور فان اجيب بان المنطبق عليها هى
النقطة فلا يلزم الجزء قلنا المنطبق عليها الحركة بمعنى القطع هى النقطة ايضا وذلك ان نقول الجزء انما
يلزم من تتالى النقطة فى المسافة اللازم من تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى لان المتحرك من نقطة الى الثانى بقطع
ح فى نقطة فيقطع من اجزاء الجسم امرا غير منقسم فيلزم الجزء الذى لا يتجزى لا من ثبوت النقطة اذ لا يلزم كون محلها
غير منقسم على ان محلها الخط ولا يلزم من نطباق الحركة بمعنى التوسط على النقطة على التناول المحذور
اذ لا يعرض نقطتان الا وبينهما امر منقسم يقطع المتحرك والكلام بعد محل تامل قوله يعنى ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها اورد عليه ان الحركة بمعنى القطع لم يكن موجودة فكيف ينطبق على

ان يكون المسافة هى السطح
وكلا الاحتمالين ثابت
مذكور فى شرح المقاصد
منه

مقابلة بحر الكلام

قوله

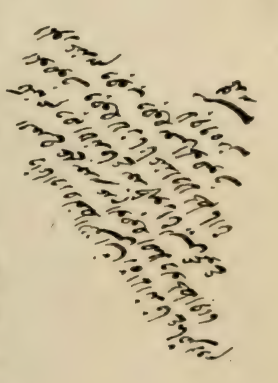
المسافة

المساواة الموجودة فان معنى الانطباق المستلزم في الانقسام ولعله وذلك على الوجه واحد
يمنع اقتضاء الانطباق وجود اجزاء المنطبقين قوله اي المذكور في المباحث المشرقية اي ما ذكر في
المباحث المشرقية من ان الموجود من الزمان عند الحكماء هو الآن السيال يخالف لما يدل في الكتب
من قدسهم من ان الزمان الموجود عندهم كم متصل غير قار الذات قوله فلا يصح ان الزمان الماضي
ما كان حاضرا اي فان قلت هذا الاشتباه لانه سوى اصل المستدل اعني عدمية الزمان لان الماضي
معدوم قطعا وكذا المستقبل فلو لم يكن الحاضر زمانا موجودا لم يوجد الزمان اصلا قلت
لما ثبت ان الموجود عند الحكماء هو الآن السيال فالمستدل ان يقيم وجوه فلا يتم دليله وان بقي وجود
الامر الممتد فلا خلاف فيه قوله وما كان قابلا للزيادة والنقصان فهو موجود ان اريد
انما كان قابلا لهما في الخارج موجود فيه مسلم لكن قبول تلك الانطباقات اياهما في الخارج ممنوع
وان اريد ما كان قابلا لهما في الذهن او في الجملة موجود في الخارج فممنوع قوله وليس عائدا الى المسافة اي
حاصله ان على التفاوت من الحركتين بالزيادة والنقصان ليس كون احدى الحركتين اسرع
من الاخرى لعدم الدوران وجودا وعدما اما الاول فلتحقق الاختلاف بالسرعة والبطء مع انتفاء
التفاوت بين الحركتين زيادة ونقصانا واما الثاني فلتحقق التفاوت بينهما مع الاتحاد في السرعة
والبطء فيكفي في الاول بالحادثة تلك الامر الممتد عن الحادث الحركتين وفي الثاني بانطباقه عن انطباقها فهما لا
للاستلزام الظ قوله والجواب عن هذا الجواب ومعارضته الا انه واما الطريق البعض المفصلي
فهو ما ذكرناه سابقا قوله ولانها اعني هذه الامكانات اي هذه الواو من الشرح لا من المتن
كما يدل عليه النظر في نسخ المتن فكانما عرض الشارح الاشارة الى ما هو حق العبارة لان الواو العرفي
في قوله فهذه الامكانات وجه دالة على ان التعليل مستفاد من السابق فيستحسن ان يجعل قوله لانها عوض
الى معطوفا على التعليل المعد المستفاد من السابق وهو الذي ذكره الشارح بقوله لاستحالة قيام الموجود
الموجود بالمعدوم وان وجد بالواو في نسخ المتن فالامر الظاهر قوله ولا تنكر ان ما علمه ٤ ووقفه
للامور معدومة اي العطف ما عبارة عن الامكان المذكور اي الامر الممتد والامور المعدومة عبارة عن الطرفين
ومحدودهما وما بينهما من حدهم ومحددهم ونحوهما والوصف عبارة عن الحد فان الاكثر المحمول على الماضي في الاول
والاول المحمول عليه في الثاني عبارة عن الامتداد فافهم قوله وان تكون الامتداد الفعلي كذلك الا اذا
كان في الخارج شيء حركته لانا لا نسلم ان الامتداد الفعلي لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر
غير مستقر ولم لا يكون ان يحصل ذلك الامر في الخيال ابتداء من غير ان يكون هناك امر سيال بل يكون لسلانا امر

ي

ل

خارجي ليس الحصول مثل ذلك الامتداد في الخيال لان الشغل الوالد ولعله الشارح لم يكن كل امتداد خيالي كذلك
حاصلا من الامور الموجودة للخارج ثم دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة قوله وقد اعترض الامام
الرازي الخ قوله يلزم دور اذ قد يستدل عليه بامكان وجود حركتين كذلك وكذا امكان السرعة والبطوء امر معلوم
بالضرورة الحسية فان لم يتوقف حصوله على وجود الزمان كما هو الظاهر يندفع اعتراض الامام الرازي وان توقف
على المطلوب الذي هو وجود الزمان لان ما يتوقف عليه الامر الثابت بديهة ثابت بالضرورة
قوله فان الاظهر كلامه الى هذا الكلام من الامام يتبادر منه ان الزمان المدعى وجوده هو الامر الممتد
وقد صرح في المباحث المشرقية انه الآن السيال كما ذكره الشارح فيما سبق ثم ان تفسير الاظهر اياه بالاناة
وكونه لا يدل على وجوده كيف والمتكلمون القائلون بكونه وهميا بعد رؤيته بما ذكر قوله والمقصود بيان حقيقة
المقصود منه لا شك ان المقصود ههنا الاستدلال بما ذكر على وجود الزمان وان ذكر الكلام اذا بيان
انه لم يحصل ولهذا قال الشارح احتج الحكماء على وجود الزمان بوجهين واما بيان حقيقته فبعد وضع المقصد
الثامن اللهم الا ان يكون بيان كلام الامام في موضعه على هذا النمط قوله واجاب عن الثالث
اي قيل هذا الجواب لا يجدي لان السؤال الثالث هو لزوم التناقض لم يندفع بهذا الجواب بكماله اذ
يلزم التعدد في اصول كثيرة منها ما ذكروه في اثبات وجود المكان وابطال الخلاء كما يشار فان كلامهم هناك
مبني على وجود نفس الموصوف بالزيادة والنقصان قوله لان التقدم امر اضافي هذا الدليل كما يدل على ان التقدم
ليس نفس جوهر الاب يدل على انه ليس الاب موجودا مع عدم الابن سواء اعتبر التقدم عليه مطلقا او لا فقط او سابقا لان
المتبادر من قوله لان التقدم اضافي انه اضافة بحق والاب مع عدم الابن ليس اضافيا فاثر هو مسلم
عليه او معدومه حاصل قوله اي ما هو متصف بالعلية الى الاظهر في توجيه عبارة المتن المصير الى حذف المضاف
اليه اي علية كل كما يجيء مثلا قوله اي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب الى
الظاهر انه جعل الغلط هو عبارة المتن اسم لا او راجعا الى التقدم وقوله باعتبار عدم عدم الابن معناه اي عدم
الابن المعتبر معه على ما ليس قولهم العلم حصول الصورة حملا ولم يجعل الغلط هو معطوفا على خبر ليس في قوله
وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب ولا عادة النفي مع انه الانسب بقول المص لان الاب يعتبر مع العدم
الى لانه هو المطابق لقول المص وبالجملة الى قوله فلا يكون نفس العدم على ان هذا الاحتمال قد ظهر
بطلانه من قوله فيما سبق لان التقدم امر اضافي كما هو هنا قال عليه واما بطلان قوله لان الاب
يعتبر الى فيظهر من قوله فلا يكون العلة نفس التقدم والا كان الى حاصل قوله فان العدم المعتبر معه قد يكون
موجبا الى كلام المص يشعر بان العدم يحصل بالعلة والتقدم قد يعتبر العدم المعتبر مع الاب قبل وجوده فاراد الشارح تفسير ظاهره



بلا

مثلهم العدم

بان جعله ظرفا للعدم ونقيضا لسببا للعليه للاب وقد يقرر لسببا للعديه لان الشوق في عليه الاب وبعديه لانه
وبعديه فقوله رد به على توجيه الشارح حال من المشير في قوله اى جلسناه وطريق الانسياق
كون العدم موجبا له اوبنيال البا للبعديه اى يجعله العدم محملا فان جعل شكله قياسا **قوله** يمثل
ماذكر اى والا لكان اعتبار العدم موجبا للتاخر ابدا يعنى به هناشئ وهو ان الساك بماذكر انه ليس
العدم بعض علم الاب مطلقا ولا عدمه اللاحق ولم بان انه ليس عدمه السابق فان قلت
سعل الكلام الى بعدم ذلك العدم وسوق الكلام كما سمعناه في بعدم الاب قلت الدليل الدال على ان
بعدم الاب ليس بعينه لا يدل على ان بعدم علم الابن ليس بعينه لان العدم كالبعدم اضافي كلا
جوهر الاب قيد به **قوله** ولاما جوهرا مع عدم الابن بطلان بهذا الشق وان كان غير مذكور صريحا في
المتن الا انه فهم من قوله لان البعدم امر اضافي كما عرفناه **قوله** ولاما جوهرا مع وجود الاب الظاهر في العباره
ان يقول مع عدم الاب واما الابن الماخوذ مع وجود الاب فلو بوهم ليوهم كونه نقيض المعيه للبعديه انتهى
كلامه فيها فكان مراده وجود الاب السابق على الابن فقول اعتبار عدم الاب معه والا لم يكن سابقا
قوله وقد بين ان عروض العليه اى بهذا البين ليس من قول المص ليس ذلك البعدم ليس جوهر الاب
مثلا على ان معناه ان منشا البعدم ليس بعينه والا لم يصح الاستدلال عليه بقوله لان البعدم امر اضافي
اذ لا امتناع في كونه غير الاضافي لسببا للاضافي بل من قوله فالعليه والبعديه مما يحصل به العدم المعتبر
معه فانه فهم منه على توجيه الشارح انفكاك البعدم من الاب والعدم من الابن ولو كان منشاء البعدم
والعدم لامتنع انفكاكهما عنهما وفيه بحث وهو انه لا يلزم من عدم كونهما منشائين لها لزوم وجود شئ اخر
يتصف بهما لذاته الا يرى ان الجسم ليس منشا للحركه العارضه مع ان ليس هناك شئ مغاير للجسم يتصف
بالحركه حقيقه فان قلت المراد من قوله ليس ذاتيهما الشاملو وهو مبين من صعقبهما في الخارج يصح قوله فلابد في شئ
اخر يتصف بهما لذاته قلت الدليل الذى ذكره اعنى والا امتنع انفكاكهما عنه لا يعد فذلك لان مجرد كون
الشئ موصوفا حقيقه بالشئ لا يستلزم امتناع انفكاك احدهما عن فاعتبر الحركه والجسم وغايته ما يتكلف
ان يقال انه لما بين ان عروض العليه والبعديه للاب والابن ليس منشاؤه ذاتهما فلابد له من
منشا حقيق بالضروره ولما علم جوده ان منشا المنشا الحقيقى له اعنى الامتداد الذى لا يقبل الاجتماع
لذاته بل بعض اجزائه معدوم وبعضه موجود لذاته كما نبه عليه انظر سوال وجه معدوم ولادة زيد على ولادة
عمرو واذا انتهى الجواب بطلان ولادة زيد في سنة ثمانين وولادة عمرو في سنة تسعين على ما سبق
في مباحث الحدوث يكون جزؤه المعدوم ظرفا للاب وجزؤه الموجود ظرفا للابن تمام قوله فلابد من شئ

بين بحث الكلام على وفق ما في بيان الفرق بين الكلام والتفصيل منه من العبارات

اذ يعرف بها الدلالة معا فلا بد من ان يكون اخر يكون منشأ لها الدلالة لانه سوال الدال على وجود الزمان
فتامل واعلم ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه زيادة العلية على الامور المذكورة واما وجوده ولم
له في الاستدلال حيث وجوده موقوف على الزمان والمستعمل في كتب القوم بعد الاستدلال على زيادة
عما ذكرنا وجوده لانها بعض الادلة كما تقرر مثله مرارا سيعرض في المتن فاحفظ قوله لان ما يقتضيه الشيء يستحيل
انفكاكه عنه ان اقتضاه بما لم يساوه عند الاطلاق واما اذا لم يكن الاقتضاء بما يعد ينفك المقتضي عنه لمانع
كتخلف البرودة عن الماء قوله فان عدم الحادث متقدم على وجوده قطعا خلاصة الجواب منع كون التقدم ابدا
وجوده ما وجد بل اتصاف عدم الحادث به يكفي للمنع فلا يلزم ان اتصاف عدم الحادث بالتقدم سوى انا الوصف
به متصف بشيء اخر وانما يستند الى عدم الحادث بعد ذلك الشيء فلا يلزم عدمه التقدم على ان الاتصاف
الحقيقي يكفي في السلام عدمه التقدم ولا حاجة الى ان الاتصاف الذاتي قوله وفيه اي في انه الزمان
باعتبار بعض معنيه مرادة بوجه يذكر صحيح فيه مع ان اللفظ دعوى الى الحقيقي وفيه وجه اخر وهو ان
يقال في قوله حقيقة الزمان مضاف محذوف اي في بيان حقيقة الزمان وضمير فيه راجع الى ذلك المضاف
قوله انه جوهر اي قالوا الزمان جوهر قائم وله نسب يختلف الى الحوادث وبتلك النسب قابل للزيادة والنقصان
والمساواة والزمان قابل لهذه الامور لا لذاته بل بالعرض قوله انه جوهر قائم بذاته قوله قائم
بذاته مثله كالشيء للجوهر ويدل على ان مرادهم بالجوهر ههنا هو القائم بذاته لا ما هو قسم للممكن فلا يرد ان
وجود الوجوب ... للجوهر ولا بعد للجوهر به لجواز الواسطة كالواجب ثم يرد عليهم لزوم تعدد القدم بالذات
لذات ولا شك في بطلانه قوله وان لم يوجد الى قبيل مرادهم انه ان لوحظ وقوع الحركة فيه سمي زمانا
وان لم يلاحظ سمي دهرا سواء وجد فيه ... بالعرض ام لا قوله منقوض بعدم اجزاء الزمان اي المراد باجزاء الزمان
الاجزاء الموهومة المرسمة في الخيال وهذا الايراد ساقط المبدأ عند القائل بان الزمان جوهر مجرد قوله ان
لو كان العدم موصوفا بالتاخر او بالتقدم الى فان قلت قد سبق ان اتصاف غير الزمان بالتاخر بمعنى
كونه في الزمان المتاخر ومعنى اتصافه بالتقدم بمعنى انه في الزمان المتقدم فلا يلزم مما ذكر في الاستدلال
كون العدم موصوفا حقيقيا لهما حتى يثبت كون التاخر والتقدم وجوديين عندهم قلت مع انه فرض عدم
الزمان لا يكون له تاخر ولا تقدم بهذا المعنى فان ادعى لزوم الزمان الكل على تقدير فعليه البيان والبرهان فتامل قوله
اذ لولاه لم يكن لكم اثبات الزمان الى فان قلت كون التقدم والتاخر امرين عدميين لا يقدح في اثباته لتحقق
الشيء وجود الزمان اذ يكفي فيه ان اتصاف الزمان بهما خارجي كاتصاف الاعمى بالعمى قلت في ايضا لا يوصف
بهما العدم فان ادعى ان يوصف بهما بالزمان خارج ... فهي يكون ... وعلى هذا ادعى كون العدم

العدم العالم منهما بالزمان موجودا او النوع العالم بعدمه عدما سابقا على ما هو من جواز كون فرد من الطبيعة النوعية موجودا وفردا آخر منها معدوما فتأمل **قوله** محصله المعنى اى ان الاحاطة فى الفلك بمعنى الاشتمال وفى الزمان بمعنى المعارضة **قوله** ورابعها ما ذهب اليه ارسطو قيل يرد عليه السؤال المشهور الذى اورده نصير الدين من الطوسى فى الاسولة التى كتبها الى الكاتبى وهو ان الحركة لا بد لها من الكيفية من السرعة والبطوء وذلك انما هو بعد وجود الزمان فيكون حركة الفلك الاعظم زمان هذا خلف والجواب ان احدى الكيفيتين المذكورتين من لوازم الحركة متأخرة عنها ذاتا وكذا الزمان لانه مقدار لها قائم بها فغاية ما لزم تقدم احد لازميها على الاخر بالذات والمحذور انما هو تقدم الزمان على حركة الفلك الاعظم ولم يلزم ذلك فليتأمل **قوله** من الامات المسائلة التى هى الواحدات اى على تقدير كون الزمان كما منفصلا **قوله** فيكون مقدار الحركة المستديرة قيل ليس ابن سينا ان تكون تلك الحركة حركة فى الوضع لم لا يجوز ان تكون حركة فى الكيف على ان انحصار ذلك الشىء الغير القار فى الحركة انما هو بالاستقراء الناقص فالدليل ظنى لا برهانى والجواب عن الاول انه ليس كل حركة فى الكيف ايضا سكونا كما صرح به الشيخ فى مباحث الابن فيلزم الانقطاع اللازم على تقدير ان يكون مقدار الحركة انيسة **قوله** ولا بعكس هذا على سبيل الاشتراك والاول اذ قد يتوهم الاصفهانى والاكثر يسعال المثل ملك الغرسح **قوله** ولم يبين ذلك فى الزمان وقد بين فيما ذكر بان كلاما سمين مقدار الحركة **قوله** فان اقتضاء محلا موجودا او هو غير وجوده وعرضه مما عدم لغاية الوجود من الحركة والمسافة غير قابل لها بالذات وهو طعمين ان القابل بالذات هو المقدار ثم ان مقدار المسافة طواما عدم لغاية الوضع كما يتوهم من كلامه فان النقل الصحيح عن الفلاسفة ان جميع الاعراض موجودة فى الاعيان لجنسها لا لجميع انواعها كما اشار اليه الشارح فى اوائل حواشى التجريد مع عرضية الزمان لا يقتضى ان تكون له محل موجود فى الاعيان الا اذا ثبت لزوم اتصاف محل العرض به فى الخارج **قوله** فان قيل سمه المعتبر حاصل السؤال ايا لا نسلم انه لو كان الزمان موجودا لكان مقدار المطلق الموجود وذلك لان سمه المعتبر **قوله** وقد يوجه ذلك القول الخ فان قلت هذا الوجه يقتضى ان يكون الزمان مقدار الحركة مطلقا سواء كانت مستقيمة او مستديرة وقد صرحوا بانه مقدار حركة الفلك الاعظم قلت المقصود من هذا التوجيه انه لا يلزم ان يكون مقدار الغير الحركة واما كونه مقدار الحركة بخصوص اعنى حركة الفلك الاعظم فمقدمات اخر قد سلف بيانها بلا قصور فان قلت نفس الزمان بما له هوية اتصالية غير قارة فيلزم ان يكون له زمان اخر على ما سبق كلامه قلت بعد تسليم لزوم الزمان الزائد مراده من الوجود المذكور غير الزمان وانما سكت عن المسامحة لما سبق منه من بيانه غير مرة **قوله** فاذا ارتسم بالمعنى الخ انما لم يذكر العلة لان نسبه معلم الماهيتين

وقد يقرر بوجه كلام الشارح الرازى بالوجوه الحدوث وقد يورد انه كل حادث مسبوق بالمادة فليس شيئا من الاولى ولا ازلية فيصير الاسلام عليه الغلط واما ما تلك الحدوث ازلى لاسيف وسوا الذى لا يعبر به الحادث كاستقيماته منها ... [illegible]

قوله ويرد عليه اه هذا ان الايراد ان انما يرد ان لو اجرى كلامهم على ظاهره اما لو قيل ان مقصودهم ان الزمان موهوم ينتزعه الوهم من تصور مقارنة الحوادث وتقدم بعضها على بعض وتاخره عنه والا سبيل الى فهمه وتعينه الا باعتبار الحوادث التي يجعلها القدماء اعلاما له فلا ايراد عليهم

سيالكوتي

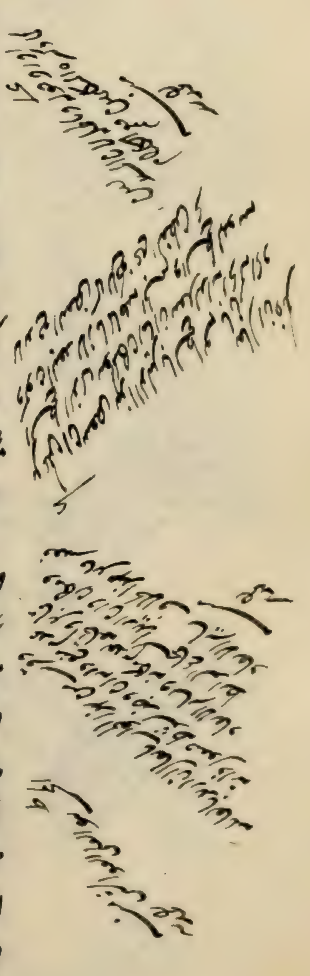
المعين

بالعلة بمعنى النسبة الاخرى الاول بالمعية فهي مذكورة ضمنا ثم انه انما يلزم الزمان في كلا الجانبين اذا لم اخذ المعية نفس الزمان اللهم الا ان يقال هناك ايضا زمان في كلا الجانبين الا انه ليس براخل في احدهما وبهذا سقط ما اورده الامام في الملخص على مذهب ارسطو من ان معية الشيء موجودة مع الزمان فلو كان ذلك المعية هو الزمان لكان للزمان زمان **قوله** واذا نسب بعضها الى بعض الخ هذا التحقيق مخالف لاطلاق ما صرحوا به من ان المعية المتاخر بالاجتماع اذا لم يكونا زمانيين اصلح فيهما الى الزمان والمكانية في الاجتماع من ان تقدم البارى تعالى على العالم في الزمان اذ الكلام ههنا في العلية والمعية الزمانيين وهما عند الفلاسفة ايضا والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان اذ الكلام ههنا في العلية والمعية الزمانيين ولهذا قال اولا واذا كانت العلية والمعية والقدمة المشهورة بالزمانية عارضة له الخ فتامل **قوله** وقد سبق ما يتعلق بالبعض الخ اشارة الى ما نقل من المباحث المشرقية من ان الموجود عندهم هو الآن السيال المنطبق على الحركة يعني التوسط **قوله** وجب ان يكون مدة السيال ومدة الاسراع وحدا واحدا بعينه اراد لزوم كونهما واحدا بالذات فلا يرد اعتبار السعار بها عسار التحدد وعدمه **قوله** ضرورة انه مشار اليه حسية فيه بحث اما اولا فلان الحكماء جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة في وسط الخط والى الخط في وسط السطح مع انهما موهومان لان الخط عندهم ليس مركبا من النقطة ولا السطح من الخطوط بل هما متصلان لا تعقل فيهما فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجود المحل الذي يتوهم المشار اليه فيه واما ثانيا فلان المشار اليه فيه اشارة حسية ههنا وهناك هو ما يقال له المكان المكان في العرف العام فلا يثبت وجود المكان الحقيقي ويمكن ان يدفع الثاني بان جمهور العقلاء يشيرون الى الطير الواقع في الهواء بانه هناك مع انه لا مكان له بالمعنى العامي كما سنذكره **قوله** وانه ينتقل منه الجسم والمنتقل اليه بالحصول فيه بحث اذ يكون موجودا وقت الانتقال واما المنتقل اليه فيحصل فيه بجميع وجوه حال الانتقال كالكعبة التي يتوجه اليه الجسم حال حركته في الكيف بهذا هو المشهور وفيه اعتراض مشهور وهو انه لا يستقيم على تقدير كون المكان هو السطح كون الطير الذي يطير من موضع الى موضع في الهواء ينتقل الى ما انتهى اليه حركته مع كونه معدوما قبل وصوله اليه لكون الهواء متصلا عندهم في نفسه لا سطح موجود في جوفه فاذا خرقه المحرك بجسمه حصل هناك سطح محيط به ويمكن ان يجاب عنه ههنا بان المدعي وجوب وجود المنتقل اليه ولو حال انقطاع الحركة لا حال الحركة على ما في الباب يشترك جميع الحركات في هذا الامر **قوله** ولا يتصف بالزيادة والنقصان فان قلت الواقف على طرف العالم ان لم يمكنه مد اليد الى الخارج فهناك جسم مانع وان امكنه ذلك كان الذي يتسع من خارج العالم بطرف اصبعه غير متسع لكل يده فخارج العالم قابل للزيادة والنقصان مع انه لا شيء محض عندهم قلت بعدم مد اليد لا لوجه

مانع

مانع بل العدم الشرط وهو عدم الخبر والمكان ومنه علم ان وقوف ذي اليد على طرف العالم مما لا يعلن ولو امكن لم يحج الى ما قد مه الدليل بان يقال ما يسع كل الواقف ان يد بما يسع بعضه اللهم الا ان يوصل الوقوف بحيث لا يبقى شيء من الواقف لسطح العالم مائل **قوله** سيذبها على وجوه المتكلمين ان كان الممنوع الواردة على الوجوه الاربعة لا انحرف في قوله لما اشار اليه بلفظ الضرورة لحت وسواء ان الضرورة بهمهنا دخلت على مقدمة من مقدمات الدليل بضرورتها لا لاستلزم ضرورية الدعوى اللهم الا ان يقال ما نقل من الشارح من ان العلم بكونه مشارا اليه اشارة حسية يتحقق بكونها كما ان العلم بالاشارة بتحقق العلم بالحواس ضروري الاول يستلزم ضرورية الثاني على الكلام في انه كيف يسمع دعوى الضرورة في حكم اطبق المتكلمون وبعض من قدماء الفلاسفة على خلافه مع ان القول بان دعوى الضرورة غير مسموعة في محل النزاع شايع بينهم وقد مر هناك في المرصد الثالث في اقسام العلم على وجه الرد والعدول فليتذكر **قوله** ومن ثم الامكنة اي فان قيل المحدد اذا كان غير مكان فله مكان زائد واذا كان مكانا فله مكان فهو مفرغ على ما قيل في الضوء والوجود والعدم الزماني لاجزاء الزمان فلا يلزم التسلسل قلت للمكان خواص مساوية لا يتصور في الشيء بالنسبة الى نفسه ولا كذلك الحال في الامثلة السابقة فيكون المكان في الجسم لا الجسم في المكان رد عليه بان لكلمة في معان فيجوز ان يكون الجسم في المكان باحدها والعكس بمعنا ما الاخر مثلا يكون الجسم في المكان بمعنى كونه ما ساله والمكان فيه بمعنى قيامه به ولا منافاة بينهما فان قلت معنى قوله لا الجسم في المكان لا يتوقف عليه ويرتبط قطعا الا بان يعلم بداهة ان مكان الشيء خارج منفصل عنه قلت معلومية انفصال مكان الشيء عنه بنا انه لو لم يكن كذلك لم يتصور ان ينتقل الجسم منه والنقل فلا يجوز حوله وايضا ينتقل الجسم ما ينتقلا مائل **قوله** وذلك بان يكون حلوله اي الا بان يكون حلول المكان في محله ما سا وانما يلزم تداخل الجسمين لان الممكن في مكان ما له والمكان يملوبينه فيلزم على تقدير ان يكون حلول المكان في محله سرما سا بداخل الجسم الممكن في مكان مع الجسم الاخر بالضرورة **قوله** ولكل جسم مكان بالضرورة قلت كان يكفي ان يقال والجسم غيره ولكل جسم مكان وبالضرورة فالتسلسل قلت انما فصل لاظهار الفاحش في احد الشقين **قوله** فيلزم التسلسل وعدم تناهي الاجسام فان قلت لم لا يجوز ان يكون ظرفه ذلك مكانا لهذا وظرف هذا مكانا لذلك قلت لان الممكن مطبقا على مكانه الطبيعي كما سياتي ولا يتحقق هذا فيما ذكر **قوله** وقد عرفت انه لا يسع الموجبتان في الشكل الثاني على ان الجسم في احدى المقدمتين بمعنى الصورة الطبيعية كما صرح به الشارح وفي الاخرى بمعناه الظاهر السابق في احدهما بمعنى الحلول وفي الاخرى بمعنى الحصول فلا يتكرر الوسط

بان يقال المكان يصدق عليه الممكن لم يرد بها الممكنات من حيث هي ممكنات بل يريد ان هذا الشكل على الاصل لا لعدم تكرر الوسط اذ الان المعدوده اعم من الممكن فيكون كقولنا زيد يصدق عليه الانسان وكل ما يصدق عليه الحيوان فهو ماشي ولا شك في عدم انتظامه بل اراد بها المعدوده افلو بدلها بالاشياء المعدوده لكان احسن **قوله** والا فاما ان يكون الهوا هي جزء الجسم مكانا اي فان قلت اولا طعن لا نقول بان الجسم مركب من الهوا والصورة بل هو عنده جوهر بسيط والهواء عنده اسم للجسم من حيث قبوله الاعراض المحصلة للاجسام المنوعة لها والصورة اسم لتلك الاعراض فقوله التي هي جزء الجسم غير مناسب للمقام قلت قوله في الاستدلال الهوا يقبل تعاقب الاجسام ان الصورة للجسم يدل على ان منه نقلا اخر غير ما هو المشهور من مذهبه او كلامه محمول على التنزل على ان كلام الشارح ليس بصريح في ان الكلام على مذهبه **قوله** على ما في الشفاء من السؤال الاطراف يقال ما يعتمد عليه الشيء ومنه من السؤال اذ الاعتبار على ان يتوهم ان يكون الطبل الذي يعلو به الجرس رايه مكانا له عند العامة وكذا العوه العصر المتصعده للجو وليس كذلك واعلم ان جعل المكان عبارة عما ذكر خطاء عامي لانه يوجب ان يكون السهم النافذ في الهوا والطاير فيما بين السماء والارض وكذا الحجر المتحرك بالقسر الى جهة فوق في مكان اذ ليس لها في تلك الحالة موضع يعتمد عليه من السؤال وهو ممتنع فان قلت مد كلامها هو كما ذكر لا بد ان يكون عن الشيء الى الشيء وما عدا الاشياء والله هو المكان كذا في الانكار **قوله** لو وضع الورقة بين من الطلابين فيه بحث ولا تعجب بالوجوه الاربعة الدالة على نفي الاعراض الدالة اليها باعتبار انها منبهات على وجود المكان والاقعد سبق ان المعد لذلك هو الضرورة العقلية **قوله** اما الاول فلانه لو حصل البعد الحركة اي اجيب عنه باعتبار الشق الاول ومنع لزوم السلب بان قبول الحركة عبارة عن امكان الانتقال بلا انتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان يصح امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوده ظاهر السلب وفيه نظر لان لزوم السلب وتحقق ابعاد غير متناهية ليس باعتبار انتقال كل بعد بالحركة الا به بالفعل حتى يرد ما ذكر بل باعتبار ان القائل بالحركة الاينية لا بد ان يكون امرا ممكنا بالفعل اذ ما لا يتعلق بالمكان كالمجرد لا يكون قابلا لها اصلا والجسم ايضا موقوف به وتصريح الشارح في الالهيات بان المكان لا يمكن حصوله الا في المكان ولهذا الاستدلال المحصص على ان الله تعالى ليس بمكاني بانه لو كان كذلك لزم قدم المكان وبالجملة فيه الكلام على انه لا يستحيل ان يكون شيء في بعض اجسام وجود مما لا يتعلق له بالمكان ما وفي بعض بها ممكنا والظاهر ان العقلاء متفقون عليه ثم يمكن ان يستدل الدليل بالبعد الجسم فانه ان قبل ما بالذات لزم السلب الا فالاجسام لا تعلق له اصلا فما هو جواب القائلين بالسطح فهو جواب القائلين بالبعد **قوله**



ل

لانه اذا امكن اشغال كل واحد منها مع الشركة بناء على ان المكان كل درجة في عرض لا ينافي اشغال الكل
كما اشرنا اليه فيما سبق **قوله** الا يرى انه اذا حرج كل واحد من مكانه فان قلت خروج كل واحد
من الاجزاء العكلية عن مكانه لا يستلزم خروج المجموع فما الفرق بينه وبين ما نحن فيه قلت
خروج كل جزء فما نحن فيه الى مكان غير مكان جزء اخر بالضرورة السطايح الامكنة وتداخل الاشغال
على الوضع لا كذلك فيما ذكرتم فهو انه يستلزم الوضع قليلا تأمل **قوله** فالجسم ايضا لا يعقلها لما فيه من البعد
فان قلت عدم قبول الطال في الجسم الحركة لذاته لا يستلزم عدم قبول الجسم اياها الا يرى ان الوضع
الحال فيه لا يعقلها لذاته ولو كان لازما الجسم مع ان الجسم يعقلها قطعا قلت ما ذكره مبني على
توهم المراد من قبول الحركة لذاته القبول لها بالاستقلال وليس المراد ذلك بل المراد به تحقق قابلية
الحركة في ذلك الشيء ولا يعد الحركة بالاستقلال او التبعية ولا شك في تحقق هذه القابلية في الوضع
الحال في الجسم لا يقال اذا لم يعد الحركة بالاستقلال لم يلزم على تقدير تحقق القابلية المذكورة ان
للبعد المكاني مكان اخر حتى يتسلسل الامكنة لما يستفهم الشارح في النوع الثاني انه يتحرك بالموضع لا يلزم
له مكان اخر لانا نقول البعد الذي هو المكان جوهر فلو قبل الحركة كان حركته بالذات والاستقلال
فيلزم له مكان اخر وهذا لا يصح بعد الحركة في الشبهة بالاستقلال كما لا يخفى على الفطن ولو سلم فغايته
ما في الباب ان يكون هذا جوابا اخر غير ما ذكره المص فتأمل **قوله** وعدم اقتضاء سائر الصور الا نوعي
اي واما الصور النوعية فمن كونها مخصصة لطريان النوعية الموجودة في الجسم المقتضية لمر بالمقتضية
لبعض ذلك المعنى لا انها من حيث ذاتها وماهيتها بدون وجودها في الجسم تقتضي فيه **قوله** كون هذا
الادراك الحسي ذراعين فيه بحث لان هذا من العاديات التي يحكم فيها مع جواز خلافها فلا يكون
وبالجملة فالحكم بعدد عندهم بناء على انهم قاموا للبلاغ على ذلك يرغمهم خلافا عادة لحكم الحس بالوحدة
فيها المعارضة مع البرهان كما لا اعتداد بحكم بان الجسم موجود واحد واما حكم بوحدة الزارع فحال
عن المعارض يجزم به عادة **قوله** وامتناع ذلك بين البعد المادي والبعد المجرد اي زد ان
في حالة البعد عما حاصله ان منشأ امتناع التداخل هو الاتصاف بالعظم والامتداد وهذا الاتصاف
موجود في المادي والمجرد فيمتنع التداخل بينهما ايضا **قوله** سواء فرض واحدا او مركبا اذا اعتبر
الجهات فالسطح المحيط مركب من سطوح ولذا يقال يحيط بالمربع سته سطوح واذا لم يعتبر كما يدل
عليه اعتبار السطح المحيط بالطبع واحد على ما سبق الان فالسم كسب بان يعتبر بعض محيط السمك
لسامد الطلاع الاناء كالحسب تم الظاهر ما ذكره ان سطحا بتسلائه ويضمحل ويحدث سطح اخر فاطلا

ق الحاد

قوله باصغر ان لا يكون في بعض ... العلم
بالبعادات وبيان ذلك ... سه
ان قوله من الالتصاقات ... ح

مسامه وكثر الجز الملس الموضوع في الثاني يفصل جميع سطوح تامة قوله ولما كانت حوله السطوح الخ
فان قلت يلزم من هذا ان الايلام للجالس في السفينة المتحركة مكان مع ظهور بطلانه قلت
لزوم المكان له ليس باعتبار الحركة الموصوفة بانه متحرك بالذات فلا يفارق المكان قوله والريح
يعني والظان تعال والهوا يعني لان الريح هو الهوا المتحرك فلا يعني لو وقفه ظاهرا فالاولى
ان يحمل يكره اي المعام والمساق في الحركة الاينية فالتمثيل بالكره والمذكوره ليس بذلك والمثال
المطابق للمعام الماء المال الكوز المنكوس المشدود الراس اذا صح فان مكانه السطح العالم بالكوز
يعني الحوى المحوى واما الحاوي يعني وهو ذلك السطح فهو واقف قوله لان من الخ عليه السلام وقيل
لانه نشق فيه حل فيه الجسم بعاله من البعد وهذا البعد عند القائلين به جوهر قابل للاشارة
الحسية غير مقارن للماده معاينة الابعاد الجسمية الحالة فيها فكانه امر متوسط بين العالمين اي المظاهر
المجرده اي لا يقبل الاشارة الحسية الاجسام التي هي جواهر كثيفة ثم هذا البعد المجرد مساو للابعاد الاجسام فما
باسرها فهو بعد بعد سطح الفلك الاعظم وكل بعد الجسم منطبق على بعض من ذلك البعد المجرد قوله لا يعارض ذلك السطوح
والمعاودت والحق في الجواب على ما اشير اليه في مباحث الزمان منع كون قبول الزياده والنقصان
من عوارض الموجود الاسوى ان ما بين الطوفان وسوه كسفينة نامحى مسلكا سرع ما بين متفاوت وبين الطو
قوله لساواه الموضع في سياق كلامه اشارة الى ان الموضع معين الحال التي يتميز بها الجسم في الا
الاشاره الحسية والمعوال التي احدى الاتصال العاليه كما مر فان قلت اذا كان الحيز في المحدد هو الحيز
اي الحالة التي عينته في الاشاره الحسية فلم لم يكن ابره لحاله في سائر الاجسام والعشب قسمه
الحيز عن المكان قلت لعرو دان الجسم المعمار في الاشارة الحسية الكاين لحيز انه محيط به يوصفه
الخواص اعتبسه للمكان قوله فلا يوصي انها حركة حادثة الظان ذوات الاجزاء بمجموع الوضع وتشهادا
ان تحقق الذات يكفي لوحض الحركة الخارجية لسانا تسمية لهذا الكلام في مباحث الاين على راي
المتكلمين قوله اي الرائح الهاب انما الفلاسفه يدم تفسير الهوا بالريح على وجه بالسوب مع ان الظ
السادس لان الريح هو الهوا الهاب اشارة الى وجه ما بينا انه على تاويل الهواء بالريح والهوى
موسى قال الله به ريح فيها عذاب اليم ولان المتعارف وصف الريح بالهبوب قوله في صندوق الخشب
مماس جميع باطن الصندوق جميع ذلك ظاهر الجسم المعمول قوله الجواب ان يعتبر المتسمع معلل بالحركة وعدمه
عدمها فان قلت اذا كان العمر معللا بالحركة وجودا وعدما يكون مساويا لها فكيف يمكن ان يعدم يوجد الحركة
دون العمر في الظروف الواقف المسلم به وجود الحركة في الطسم المذكور مع تغير الامر اذ فيه تفسير المكان بالسطح فاذكره.

فاذكره وجها اخر لفساد التعريف المذكور وليس بعيار المسئلة قوله فان السؤال الامكنة اذا كان بالنسبة الى المتمكن
الى ارادة ان متمكنا منه بشاء فلا يرد ان شخصا اذا دار على شيء غير خارج عن مكانه فلا شك انه
يشاء منه مكان الهواء مما يليه هو سطح المحيط مع انه ليس بمتحرك اصلا هذا اشكال قيل لكن اذا فعل
فلم ان لكون انسانا بحوف مثلا الحجر لم يتسق من ظاهر بدنه فاذا يحوف فاذا سافر من بلد لزم ان
يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكان سطح الماء وهو باطن الكر بالسفر وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك
بحركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة لا مدفع
له اقول اما الجواب عن السفسطة لان فرض تساوي حركة الحوت وحركة الماء الجاري فرض محال على اصل الفلاسفة
لما سبق من الدليل الدال على اشتراط المعاوقة الخارجية في كل حركة وهي مفقودة في حركة الحوت في الصورة المذكورة
والخصوم الذين يستدلون بالوجوه المذكورة على ان المكان هو البعد الموهوم المجرد اعني افلاطون ومن
معه قائلون باستحالة المفروض المذكور اللهم الا ان يورد الشبهة من طرف المتكلمين بناء على عدم
تمام دليل اشتراط المعاوقة واما عن الاول فعلى تسليم ان سطح الكر المذكور مكان لذلك الانسان
نمنع وجوه الاول لانهم ارادوا بالمكان في تعريف الحركة الاينية المكان المطلوب ولو بالنسبة
الى المجموع المتحرك بالذات وبالنسبة الثاني انهم ارادوا بالسؤال المكان الناشي من الاين المتمكن طلب بعد له اي الى
المقصد الذي هو كون الحركة مقصد المتحرك وبالجملة هو معنى الوجه الذي لا يوجد في حال السكون وان وجد طلب
الحصول بالمعنى الظاهر الى الطبيعة حال السكون وهو الطلب متحقق في الصورة المذكورة الا انه تخلف
المقتضى لمانع تخلف مرور الماء فيه لمانع السحب الوب اشار الى انما الشيء بعلة في المقصد الرابع من
بحث الاكوان على راي المتكلمين اصطلاحهم في الجواهر والوسطانية من الجسم المتحرك فعلى انه اذ ادعاء
عدم الحركة لنفي الاشياء المحسوسة بالكرة بالنسبة الى حركة اسية سفسطة سفسطة مع ادعاء عدم حركة المجموع انها
سفسطة ظاهرة قوله قوله فعلى ايضا جرى من الاستدارة الظاهر انه جرى راجع الى المكان ويمكن ان
يرجع الى الماء وكذا ايضا قرب الماء من الاستدارة كناية عن عدم بقاء مكان على حالة للملازم بينهما
وقد على ان المكان هو البعد مبني على عدم العلم بالعقد واتحاد الامكنة بالحقيقة النوعية فاذا كون محالا
من الامكنة بعد اثبات كون جسم كذلك قوله وقد صرح ابن سينا في الاشارة الى ان الكلام الرامي فلا بد
المنع بلا المعلوم حركة وجود المقصد عند حصول المتحرك فيه وانما وجوده عند المقصد خلا قوله يحيط المحدود
الاضافة بياسه ولا منه بعيد لمعرفة ذلك العبارة لذهاب الوهم الى محيط الفلك الاعظم المتبادر من العبارة
اذ لا مقصد بالمعنى المطلق وانما هو منتهى الاشارة قوله وقد اجاب الامام الرازي عن هذا الجواب من طرف القائلين بان المكان

[illegible]

هو السطح ولذا قال الحكماء في عندنا الامر بخلاف المتكلمين اذ لا خلاء محالا عندهم كما سيأتي الآن قوله وجمعه
ان يكون الجسمان اي يجوز حصول الخلاء المتنازع فيه لا حصول الخلاء مطلقا بقرينة قوله بعد ذكر الاختلاف فيه واما الخلاء خارج
خارج العالم فمتفق عليه ظاهرا ان لا يكون للبعد ومكانا عند المتكلمين قوله الاول انه لا يمتنع وجود سطح ملساء مثل
اذا الحديد صفحة من حديد واذبنا مثل الرصاص عليه ثم فصلنا احدهما عن الآخر حصل المقصود سواء كان الخلاء ام لا و
ومنع الانطباق مكابرة وان خير بانه عجز ما ذكر لا يكفي اذ لو وجد فيهما مسام جاوز بها الهواء لم يلزم الخلاء الا على
الهواء الى السطح مع ارتفاع في كل انجذاب ثم ثبوت الزاوية لا يضر في المقصود فضمان امكان الصفيح الملساء لكونها
اظهر فيه فان قلت الزاوية اذا كانت صغيرة جدا دخلها الهواء واشتق فيها ولا يدخلها الرصاص ونحوه قلت
ح لا يتم قوله فيصح فيها اجزاء اخرى فليتامل قوله والا فعدم ملاقاتها فان قلت البرد وليس عدم الاتصال
ومن لوجود الزوايا على تقدير فرض تساوي جميع الاجزاء مما لا وجه له لان وجود الزوايا لا ينافي التساوي
بل فرض التساوي لا يستلزم لجمعه في نفس الامر وبمنع قوله فان كانت ملساء انها ان كانت ملساء في نفس
الامر كما هو كذلك عند الوصل فلا محذور قوله فيصنع فيها اجزاء اخرى بهذا جاز في المسام ايضا وانما لم يذكره
هناك لعدم الاحتياج اليه فان قلت لم لا يجوز ان يبقى وجه وهميه لا يمكن ان يوضع فيه جزء حادثي قلت
الوجه الواقع في الخلال خروجا عن حد النسبة ولو سلم فالوجه الوهمية لا يقدح في المقصود اذ لا تحقق فيه
الهواء بحيث تحله كما لا يخفى فلا محذور الا ان يصار الى ما اشرت اليه من ان الوجه بعاته
صوتها يدخل فيها الهواء للطافة دون غيره من الاجسام التي لا تعد التحليل جدا قوله قال
الامام الى الظاهر ان المحذور فيما ذكره الامام عدم تناهي الزوايا بحسب العدد وفيما ذكره الشارح اولا
انقسام زاوية واحدة بالقعود الغير المتناهية لكن في قوله ولا بد من الانتهاء الى السطوح صغار متساوية
بحث لم لا يجوز ان ينتهي الى السطوح صغار مختلفة ولا تنتهي الى السطوح مستوية ولا بد من الزوايا الغير
المتناهية جدا وكان الشارح انما عدل عن هذه الطريقة لهذا الاحتمال ويمكن ان يوجه كلام الامام بعد
تسليم ان السطح المنحني لا زاوية فيه بانه اراد بالمستوي ما لا زاوية فيه بقرينة السياق لا ما يقابل الانحناء
والاستواء بهذا المعنى يظهر المطلوب اذا فرضنا طاسين طبق واحد في احدهما في الآخر لم يدخل
العالي دفعة فحصل الخلاء فان قلت اذا حصل به المطلوب فلم عدل عن امكان الصفيح الملساء اولى
قلت الامام لم يذكر في الملخص الصفح الملساء المعنى المذكور ههنا بل قال ان سطحا اذا التقى بسطح آخر
لم ارتفع عنه دفعة واحدة الى فلو كان ما ذكرنا في الاربعين في عنوان البحث جاز ان يقال معنى آخر
كلامه انه اذا لم يتحقق الاستواء في السطح بسبب اتصال سطوحها على الزاوية خلافه

ان

ان سهى الى سطوح صغار لا ازاد به فيها وبه يثبت المطلوب وان لم يلق سطحاً املسا، وهذا موضع صحيح تامل
قوله والا لم يكن التماس الحاصل بينها الا باجزاء لا يتجزى اصلا فان قلت لم لا يجوز ان يتماسا
بسط كما اذا تماست الكرات الصغيرة بكرة عظيمة قلت لان وجود السطح بما يتماس به بمستو صحيح في
نظره لعرض يساوي وضع الاجزاء، فان لم يتماس لا يمكن يلزم ان لا يوجد السطح بل يكون هناك
اجزاء لا يتجزى كما هو مذهب المتكلمين وهو ظ جدا قوله ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم والا لزم تداخل
الاجسام فان قلت لم لا يجوز ان يكون بينهما شيء يسير من الهواء بحيث لا يحس الحس بين وجوده وعدمه
بين سطحي الصفحتين لا يستحيل عند الدفع ولا يلزم التداخل لجواز التكاثف في اجزاء احدى
الصفحتين بل التكاثف لازم لان سبق حركة الهواء من بينها الى الخارج سواء الانطباق وانطباق
الوسط مع انطباق الطرف والا لزم تخلل الاجزاء، فلزم التكاثف قلت يعرض انطباق الصفحتين
في صورة الاستدلال بان تم احدهما من طرف والاخر عليها الى ان يتم الانطباق ادعاء تكاثف اجزاء
صفحة الحديد في هذه الصورة قريب من السفسطة وكذا ادعاء انفلات بعض اجزاء احدى الصفحتين هواء
متخلخلا بناء على جواز انفلات الاجزاء الارضية وان لم يتبدد قوله فان الارتفاع حركة بل وان حركة
الارتفاع حركة بمعنى القطع لا حركة بمعنى التوسط وحاصل كلامه ان حركة الارتفاع واقع على مسافة منقسمة
وكذلك حركة الهواء من طرف الى الوسط وقطع احدى المسافتين مع قطع الاخرى زمانا وان كان
حركة الارتفاع متقدمة بالذات على الحركة من الطرف الى الوسط وليس بعدها بالزمان حتى يرد عليه
ان الحركة من الطرف الى الوسط يكون على مسافة منقسمة فقطع النصف الاول متقدم على قطع النصف الاخر ففي
زمان قطع النصف الاول يكون الوسط خاليا بالضرورة هكذا افيد وفيه نظر لانا سلمنا اتحاد القطعين
المذكورين زمانا لكن يجوز زمان السلوك الى الوسط ان كان عين زمان السلوك الى الطرف
لم يطابق الزمان على الحركة المنطبقة على المسافة وان كان بعده وان لطف فقد خلا الوسط والحق ان هذا الاسد
بادعاء اتحاد حركة الارتفاع والهواء من الطرف الى الوسط زمان باطل قوله ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم
من الطرف الى الوسط فلا يلزم الخلو لان المسافة التي يتحقق فيها حركة الجسم انما يتحقق في ان الانطباق
فما لم يحصل الانطباق لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط والا لزم التداخل والحركة الزمانية لا يتحقق
في ذلك الان بل بعده زمانا فيخلو الوسط في ذلك الزمان الا ان فان قلت كل انطباق يعرض فهو
مسبوق بانطباق اخرى لا الى نهاية ولا يوجد انطباق هو الاولى حتى يقال الحركة من الطرف الى الوسط
متأخرة عنها واقعة في زمان يكون ان يكون للانطباق مبدأ لذلك الزمان فلزم الخلو قلت يمكن ثنائه

فلو قلت لا اشكال ان زمان ارتفاع الصفحتين لا يساوي
طولا وقصرا بحسب تباعدهما صغرا وكبرا فاذا فرضنا
ان زمان ارتفاع صفحة من ذراع عن مثلها في
نصف ساعة كان حركة الهواء الى الوسط ايضا
في نصف مثلها في نصف ساعة ايضا لم يكن
مرور الهواء الى الوسط في ذلك الزمان بل ازيد
لزم الخلاء قلت لا نزاع ولا عدم التساوي
ولو سلم حركة الهواء قد يختلف سرعة وبطوءا
التفاسير الاول هو انسياغ الخلاء
لما سلف فليتأمل منه

اثبات

في اثبات المطلوب العلم بحكم اجمالا بانه ما لم يحصل الاتصال لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط وان لم يعلم
ان منشأ الاتصال معينه بانها متعلقة على تلك الحركة قوله اي في هذا الجسم الثالث ارجاع الضمير
الى الجسم الثالث وحمل الاول على الجسم الثاني بناء عليه حمل الكلام على المساواة من السياق
والاخلال بما في رجوعه الى الثاني وحمل الاول على ظاهره كما ذكر بادنى تامل قوله ولا يجوز ان يحصل
الثالث المكان الثاني لاستلزامه الدور وايضا مكان الثاني مشغول بالاول كما هو المفروض فلا يعقل
انتقال الثالث اليه لاستلزامه التداخل قوله ويشبه تحرك اجسام العالم كلها الشبه ههنا على معناه اللغوي
فلا يسابق سائر المواد ثم المح ههنا حركة جميع الاجسام لحركة بعضها لتوقفها على الاخرى الموقوفة عليها على ان
في الطلان حركة المجموع ايضا يستلزم ان يكون للاخر مكان خال والتحقيق ان المح استلزام حركة بعضها لتوقفها على الاخرى
الموقوفة عليها بالاخرة دورا كما ذكره الشارح العلامة ولو جعل الكلام على المساواة وحمل المح لزوم حركة الا
فلاك حركة ايسه مع عدم قبولها ايا ما عندهم لم يبعد قوله ويتصور ان المتحرك في الهواء المفهوم من هذا التصوير
ان التكاثف انما يتحقق في احد مما قدام المتحرك هو المنتهي وكذا التخلخل انما يوجد في واحد مما بعده وهو المنتهي
والاقرب الى المعقول وهو المساوق لظاهر عبارة المتن ان يكون ما قدام المتحرك يندفع ما قدامه ويتكاثف
وينتهي الى ما يتكاثف فقط وكذا ما خلفه يتحرك ويتخلخل وينتهي الى ما يتخلخل فقط وسيرد عليك ما يؤكده
الان قوله فهذا الدافع في المتوسط اي الملاقي الدافع على المتوسط يعني قاصد الدفع والا فهذا المو
فهذا المتوسط لم يندفع لشيء كما يدل عليه قوله وما لم يندفع به وكذا المراد بقوله ما دفع ما يقصد دفعه اذ المتوسط
لم يندفع بالفعل الا ان يقال لما يتكاثف فكانه دفع بالبعض او يكون الدفع بالنسبة الى بعض الاجزاء لكنه
لا يلائم قول الفلاسفة قوله ويضعف الانجذاب الخ فان قلت سبب الانجذاب ان لا يقع الخلاء وهذا
وهذا السبب متحقق في كل مرتبة الانجذاب فلم يضعف قلت بناء على ان قلة المكان يتخلخل كل ما خلف
المتحرك قدرا ما وبهذا يظهر ان التخلخل لو لم يكن الا في واحد مما خلف المتحرك لم يظهر وجه ضعف الانجذاب

ب

ما قيل قوله واذا لا خلاء هناك فاذا تحرك سمكة الخ لانا نجوز ان ينعدم الماء ما في قدام السمكة
ويوجد ماء اخر للامكان نهايه يعني بعدم تسلم امتناع الخلاء في الماء لا يرد علينا هذا الالزام
اصلا والشارح انما لم يتعرض بهذا لانه قد سبق منه الاشارة للامثلة قوله السم منا يدفع الاجسام
قد اشرنا الى مكان جعل المحال فيما سبق لزوم حركة الافلاك حركة ايسه لا عكس الشمس هم بهذا لانه
محال لو لعادتهم العالم عندهم بالدليل القطعي على زعمهم قوله ففي زمان اني اصبح الامتداد هذا
لانه لو جاز وقوع الحركة في ذلك الخلاء اي ان وقع ذي المعاوق الاول في زمان لم يكن لذلك الا بسبب

الا هذا الزمان لسه معداره لعدم المجانسه كما لا نسبه للمعطى الى الخط بها فلا يصح ان يوجد دوما
اخر يكون نسبه معاوقه الى معاوق الاول كنسبة زمان حركة عديم المعاوق الى زمان ذي المعاوق الاول
وهو المبنى في تمام الدليل قوله يمكنها بعضه الا ان الحركه في الخلاء الموجود وقعت في زمان معين
مع انه لا معاوق فيها بل الزمان كلها بازاء المعاوق اى قبله كذا اذ لو كان كله بازاء المعاوق
لكان الحركه في الخلاء واقعه في ان خلاصه الدليل كما صعقه في عنوان البحث قوله بل ما لو سلم
فان قلت كلامه مبني على ان العسمه الوهميه لسلام جواز العسم العقليه والخارجي لا بل من فرض
وقوع والحركة هنا لازم فلا يصح الحركه زمانا قلت مراد المص منع ذلك الا السلام فلا بد من اثباته
وهنا بحث اخر وهو ان من كان بطبعا كفلك الثوابت مثلا اذا تحرك في زمان لا يسع الا وهما فلا نسلم
ان المتحرك السريع مثلا كفلك الافلاك يتحرك فيه ايضا فاما ان ساوى الحركتان في السرعه و
البطوء ومعدار المسافه المقطوعه وهو بين البطلان او يقطع السريع لسرعته اكثر مما قطع البطيء فلا بد ان
يقطع معدار ما قطعه البطيء في جزء من الزمان فعدوقع الحركة المفروضه في جزء وهي من الزمان
اللهم الا ان يقال الحركه التي تقع في ذلك الزمان وتقطع مسافه ما لا يكون الا اسرع الحركات ولا يوجد
ما هو اسرع منها حتى يلزم قطع معدار تلك المسافه في جزء ذلك الزمان فليتأمل قوله وان لم يسلم
في الجزء كما كان هو الجواب لان مبنى الاستدلال على ان الحركه لا تقع الا في مسافه منقسمه ليست كونها في زمان
المسه وقد اشرنا فيما سبق الى ان القائلين بالجزء لا يستطيعون المسافه في الحركه بل اذا اشتغل جزء
من مكانه الى جزء اخر يلزمه تحقق الحركه ولذا قالوا الحركه عن الخبر السابق عين الدخول في اللاحق
كما سيحقق الشارح في مباحث الاكوان وبالجمله على تقدير ثبوت الجزء الذي لا يتجزى لا يقوم دليل على امتناع
خلاء اجوازه مع ان المدعى هو السلب الكلي اعني جميع افراد الخلاء الا ان يثبت امكان فرد من الخلاء
لسلام امكان جميع افراده قوله لجواز ان يسمى جوار الخلاء المحوام لا يمكن ما سوى قد منها حاصله منع
وجوب ملاين نسبه ارقها الى اغلظها كنسبه زمان الحركه في الخلاء الى زمان حركة ذي الخلاء الا غلط
لجواز الا يكون الذكور ولو سلم عدم جوازه لم يلزم جواز تمامل السبب ايضا لان الاول من النسبه
العدديه والثانيه من النسب المقداريه وقد مر من ابطلاس على انه يجوز ان يكون لمقدار امام نسبه
لا يوجد تلك النسبه من النسب العدديه وتلك ان يعلل المنع لا نسبه المعاوقه ويقول لم لا يجوز ان يكون
نسبه زمان الخلاء الى زمان ذي المعاوق الاغلظ على وجه لا يوجد تلك النسبه بين المعاوقين
بناء على ما ذكره اقليدس كما لا يخفى قوله وبان المعاوق قد يكون من الصعود اليه وطاب عنه بان المعاوق من حيث

هو معاوق لا بد ان يكون له اثر ما والا لم يكن معاوقا والظاهر ان مراد الشارح بالمعاوق ما في شانه المعاوقة ولا المعاوق بالفعل فحاصله تجويز ان يحصل المعاوق على قدر من القوام واما القول بان ما يوجد الكلام في الذي له اثر فليس بشيء ايضا لان مراد المحشي ان المعاوق الذي نسبه معاوقته الى معاوقة المعاوق الاخر كنسبة حركه عديم المعاوق الى زمان ذلك المعاوق الاخر لجواز ان يكون من الضعف بحيث لم يذكر وهذا الاحتمال قائم في كل معاوق نسبته الى المعاوق الاخر كنسبة زمان عديم المعاوق الى زمان ذلك المعاوق الاخر فيستمر قوله وكذا الحال في البعد المجرد قيل لم لا يجوز ان يكون هناك ابعاد مجرده موجوده مخالفه بماهياتها ويكون صدق البعد صدق النوع على افراده ادعى بل انما يكون المبحث للشخص ماديه كما سلف قوله لزم اختصاصه به مع بامثل اذ لا يجوز ان يكون ذلك السكون لا لمعاوق وحصوله في حسب من الاسباب كما لا يثبت مطلقا في نوعات الهواء من اختصاصه اذ لا عبره في بل م الاختصاص قوله ثم يسوى لكنا نشاهد يعني غالبه عرض عليه باب الطسوه المعلوم مما تيسرا الحال اذا سوت وصارت غالبه من غير ان يسعى اليها شيء بل ممن يصح المرجوح وذكر غير معلوم احمد في باب الطسوه التي بعض لكنا اذا منع عنها منعا تاما بسارع المانع ويكسر بسوره لكنا نشاهد وهذا يعني السعي الطال ان الطسوه يعلو في اما المثل الموسي الذي احدثه فيها العاشر الغالب عليها في اول الاول ولا بعد على صناعه ومع لا يعاوم ذلك المثل بتمامه فيه لكنا نشاهد ان لا من المثل شيء اصلا وعنده ذكر يوحد الطسوه مثلا طسبعا الى ذلك الطسوه الطسق فلا اشكال قوله واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار اشاره الى الجواب عن الوجهين معا قوله واذا سد المدخل وهو ايضا عليه على بعد القول بالخلاء يمكن ان يقال اذا سد المدخل يجوز نزول جزء من الماء ولا نحس به لغايه صغره وينشق ذلك الجزء خلاء لم يسع الماء وبطلان هذا انما يثبت اذا ثبت امكان شيء من الخلاء المستلزم امكان لكل من افراده الموجوده الا ان بنى الكلام على الالزام فان القائلين بالخلاء لا يجوزون من فرده فرد قوله يلزم الخلاء فان قلت لم لا يجوز التخلخل قلت الطسوه يسهل الاسهل فربما كان وجه ان الماء اسهل عليها من يعظم حجمه قوله ودخل الهواء الماء من جانب اخر بدل عليه المعاين واضطراب نزول الماء مزاحمة صعود الهواء مع الجذبة الموجوده في الماء قوله جمع زراقه هو مور زرق الطائر يزرق ويزرق اي رق قوله وايضا اذا مص الجنبة لا يعلم من الشارح ان هذا الوجه اوهى بامتناع الخلاء والاول بامتناع الخلاء على ان الوجه الاول لا يدل على نوع مذهب الحكماء في مثل الخلاء لانه لا يدعي وجود الخلاء في جميع الاشياء بل امكانه ووجوده في الجملة وكذلك الوجه انما يدل على ان الخلاء في داخل تلك الانبوبه لا على المدعى الذي هو امتناع الخلاء مطلقا قوله واذا حاصرتها الخ فان قلت فلم لا ينكسر الظرف اذا فرضناه من الحديد قلت لان يعظم حجم الهواء اهون على الطسوه

ان

س

من كسر الحديد طلاقا فذكر الفارق قوله لما اشرنا الى امثلة قال الشارح في حواشي حكمة العين ان قيل انما يلزم ذلك لولا الانكسار
لامتناع الخلاء في احد الوجهين وامتناع التداخل في الاخر لو كان عدم الكسر مستلزما للتداخل والخلاء وهو
ممنوع اذ لجواز التخلخل والتكاثف فالجواب ان الهواء لا يتكاثف الا بالبرد ولا يتخلخل الا بالحر هذا كلامه وفيه بحث لا الخلاء
الانكسار في الظرف الحديد ايضا والانطلاق والصواب ما صححناه فتامل قوله ولا لولا انها مملوءة الى قوله
ما سبق من انه لا يدل على المط كما صححناه هناك قوله فادخل في مادة جسم الى جسم يلتبس قوله والجمهور على
انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة هو الحق اما بطلان القول الاول فلان الخلاء لو كان فيه قوة جاذبة
للجسم الى نفسه لكان يجب ان يمسكه عند وصوله اليه وان لا يمكنه ان يفارقه ويتحصل عنه على انا نبين ذكرنا ان
اراد خلاء مع ما فيه خلاء في الكيفيات حال التسفل بالماء وان اراد خلاء موجودا انما الفوق من السطح او فات
وغيرها واما بطلان القول الثاني فلان الخلاء متشابه الاجزاء كما سبق فليس بعض اجزائه بالدفع منه الى آخر
اولى من البعض فيلزم ان لا يسكن الجسم في الخلاء قوله وقولنا اقتضاء اوليا الى قوله سعة الشارح في المص
في جعل الاولية قيد المطلق الاقتضاء من غير تعرض لما عليه يدل على ارتضائه وجوب تعلق القيد المذكور بذلك
المطلق فهذا مناقض لما ذكره في حواشيه على التجريد حيث صرح هناك بان الاولية قيد لاقتضاء الا القسمة
وانه لا حاجة الى تقييد اقتضاء القسمة بذلك القيد والجواب التحقيق ان القسمة والانقسام انما اعتبر في تعريف
في التعريف المذكور في هذا الكتاب بالنسبة الى نفس الوجود ثم مراده هنا هو ان العلم المتعلق بمعلومين يقتضي
انقسام ذلك العلم المتعلق وهو صحيح اذ لا يتعلق واحد شخصي بمعلومين لكن ذلك الاقتضاء للعلوم بمعلومين
لا لذاته لان الكلام مبني على ان الحاصل في الذهن اشباح الماهيات لا انفسها كما اشار
اليه في حواشي حكمة العين والمعنى السوي الذي ذكره في حواشي التجريد فانما اعتبر بالنسبة الى الموضوع ولا شك
ان العلم المتعلق بمعلومين لا يقتضي انقساما في محله فان النفس الواحدة تدرك معلومات كثيرة مع انه لا انقسام
في تلك النفس اصلا لطلاق العلم بمعلوم بسيط فانه يقتضي الانقسام في محله اذ لولاه لانقسم ذلك العلم لان انقسام
المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله فيه لحسب الذات ولكن لا لذاته بل لبساطة معلومه فلا مناقضة
بين الكلام قوله بل تصوراتها موقوفة لتصورات متعلقاتها مثل ان حال الاعراض النسبية على المذهب
المشهور وهو ان النسبة لازمة لها لا ذاتية كذلك اذ يعقل تصورها بدون تصور غيرها او يوجد واما النوع
ثم وكالجذرية والكعبية اعاد الكاف لكونها من العوارض العددية لا المقدارية واعلم اذا ضرب عدد
في نفسه فذلك العدد هو الجذر والحاصل المجذور والمربع ايضا ثم اذا ضرب ذلك الجذر في ذلك الحاصل
فما حصل هو الكعب فالاثنان جذر الاربعة وكعب الثمانية قوله واعترض عليه بخروج الكعبيات الكثيرة عنه

بالملك لظهور النقض بها وان كان كل لشبه مركبة لذلك لان تصور الكل موقوف على تصور اجزائها فان قلت الامور النسبية
لو كانت مكتسبة متوقفة تصوراتها على تصورات موقوفاتها لم يعد نسبة بهذا الاعتبار بل باعتبار ان تعقل
ذواتها ووجوده كانت او مكتسبة بالقياس الى تعقلات امور اخر وهذا المعنى لا يتحقق في الكيفيات
المكتسبة وايضا المراد بالنوع هو الغير حقيقة والتغاير بين الحد والمحدود اعتباري كما حقق في موضعه
قلت اما الاول فلا يفيد لان حاصل الاعتراض عدم شمول الدعوى بمنطوقه اياها فكيف يفيد ان عدم
الاعتراض النسبية الكسبية بهذا الاعتبار لا باعتبار كذا اللهم الا ان يقال حاصله ان كون نسبتها
بذلك الاعتبار قرينة على ان المراد بالغير في نوع الكيف المادي على انه لا يدفع الاعتراض بالاعراض المكتسبة
بالرسوم اللهم الا ان يصح ايضا المراد عدم توقف كنه حقايقها واما الثاني فلان الاعراض بالنسبة كل جزء
من اجزاء الحد والتغاير ثمة حقيقي لا بالنسبة الى مجموع الحد وحمل الغير على اصطلاح المتكلمين لا يلائم
في هذا المقام قوله الكيف ان قيل بالنسبة الى قبيل جهة ان اراد الظهر فلا يستقيم لان الحرارة يعقل الخ
ايضا وان اراد الاطلاق فالتعقل يعقل نسبيتها في الحس المشترك عند الحس كما يبقى السواد شيئا
في العين واحسن ان يقال ان العقل الى الحس المشترك فرع كونه محسوسا بالحس الظ وذلك اول المسئلة
فتامل قوله بخلاف الثقل اي من اخراج الثقل يوهم اخراج الخفة ولهذا قال الامام وهذا تصريح من الشيخ
باخراج الثقل والخفة فان قلت الخفة مثلا اما مدافعة صاعدة او مبدأها واياما كان فقد يعطي الجسم الملاقي
في محلها مدافعة او مبدأها كاليد الموضوع على الزق المنفوخ فيه الممسك تحت الماء قلت الخفة المدافعة او مبدأها
الطبيعيان ولا يعطي الجسم الملاقي اياهما اومن حيث كونه جسما او رد عليه جواز كيف
للمحسوس مدخل في ثبوته للجسم وليس بشيء لان القسم الثاني هذا بعينه قوله بالاعداد العارضة للمجردات
قيل عليه اذا ثبت عروض العدد للمجردات لم يكن علم الحساب الباحث عن احوال العدد من الرياضيات
لشرطهم باب البحث فيها عن احوال ما يستغني عن المادة في الذهن لا في الخارج اي ان باب الحساب
ليس ينظر في العدد مطلقا بل من حيثية لا يوجد الا في العدد المقارن للمادة كما يدل عليه سوق مباحثه
قوله لانها صفة عارضة للاجسام فان قلت هذا ينافي ما سبق من تخصيص الشارح في اول المرصد للكميات
بالمادية قلت قد سبق هناك تسلط اول مباحث الكم ان المراد عدم عروضها للمجردات اولا وبالذات
ويمكن ان يقال في دفع الاعتراض بعد الكيفية المذكورة المراد انها لا يتعلق بالاجسام بدون
النفس اصلا او تعلق لها في الجملة وان لم تحصر به وكيفية العدد لكل فلا يصح تقسيمها او نوعها كحرارة النار
على الحمار عند البعض من ايجاد الحرارة بالنوع او المراد بالنوع اعم من النوع الاضافي قوله المسماة ما واثل

[illegible]

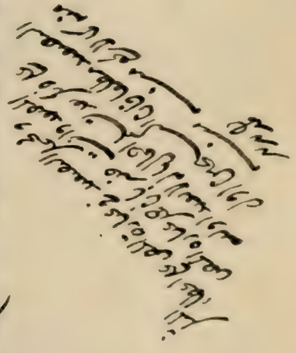
المحسوسات

المحسوسات اي فقدها في المحسوسة واظهرها وكل من الوجهين يدل عليه اما الاول فلانه يبعد ان كلا من الطعوم
يدركها واما الثاني فلانها متفرقة في اعضائه الاما يكون عادم الحس اسبع له كالكبد والطحال والكلية على
ما هو رسمه في موضعه قوله كالطين اي الطين هو الدود الاحمر الذي يوجد في عمق الارض يقال له معاء
الارض والخلد بفتح الخاء المعجمة وسكون اللام ضرب من الفارة يقال له بالفارسية كور موش
وقد يقال عدم كون سائر المشاعر عريضة للامامة من الضرورة لاستلزام الاجواز الملوع بها الادوية
قطعا فيجوز ان يكون سائر مشاعر تلك الحيوانات خفية لا معقودة بالكلية قوله خالية عن الطعوم
سوى طعم المادة اي الدائمة فان المريض اذ يكشف لسانه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الا
لماكوله والمشروبة الا مستوره بذلك الخلط الا يرى المحرور يجد طعم العسل مرا قوله بخلاف اللمس فانه لا
حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات فلا يرد عليه كما ان يكشف المتوسط بالكيفيات المدركة يمنع
الادراك على ما مر فاشترط الحكم بخلوه عنها كذلك تكشف المحل ايضا مانع اذ كان يكشف محل الشم برائحة يمنع
ادراك رائحة اخرى فالسامع المذكور يقتضي ان يكون محل اللمس ايضا خاليا عن الكيفيات الملموسة والا فالفرق
تحكم والجواب ان العقل لا يحكم بوجوب خلو محل اللمس عن الكيفيات الملموسة باسرها كيف ويكشف اليد بالحرارة لا يمنع
ادراك البرودة في الملموس بخلاف تكشف المتوسط بين الرائي والمرئي بشيء من الالوان مثلا والهواء مثلا واول
الملموسات مساعدة بذلك قوله لثبوتها للبسايط العنصرية اي لا يلزم ان تسمى الخشونة والملاسة واللطافة
والكثافة مثلا اوائل الملموسات ايضا نظرا الى ثبوتها للبسايط العنصرية اذ لا يلزم الاطراد في وجه التسمية
كما حقق في موضعه قوله اي الجمع الى وجه الملاقاة العكس بالنسبة الى الحكم الاول يعني جمع المختلفات لان جميع
نظير المتن كلمات عكس تفريقها اي خلافه واما بالنسبة الى الحكم الثاني اعني جمع المتماثلات فبالنظر الى متعلق الجمع
ولما كان هذا خلاف المتبادر من لفظ العكس فان المفهوم الظاهر منه ان البرودة تجمع المختلفات دون المتماثلات
ابد بعض ما نقوله كذا ذكره في كتابه شرح المواقف وجه جمع البرودة بين المذكورات انها اذا اثرت في المركب
المختلف الاجزاء مثلا اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت عن تفارقها والحاصل
ان الحرارة توجب تسييل الرطوبة المجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها فان
كثيرا من الناس اي حمل عليه موقع الكثرة لا يمنع تحققه بوجه اخر ولعل من عرفها قصد ذكر رسمها الفوق
بوجه ايضا احسن بان المقصود من التعريف تصور الماهية بكنهها او بوجه الكل فاذا كانت
الماهية بكنهها معلومة لم يحتج الى التعريف نعم قد يذكر بعض احوالها وآثارها للمزيد تميز لها كما ذكره الشارح
قال شارح المقاصد في طرد عدم جريان الاكتساب في التصورات عند الامام بحوله الذاتي لازمة فيما يطلب

شنا

بصورة

حيث هو علم الشيء المستقيم وبعد اكتسابه بعض العوارض له كان ذلك مالا نسلم لانا لم نوجد وقد ع فيه ما فيه فما سبق
فالاولى ان يقال في ابطال كونه رسما حقيقيا ان الرسم هو التعريف باللازم بين يعقل الذهن منه الى ما يلزمه
المرسوم الملزوم وما ذكره ليس كذلك اذ لا يلزم من فهم التعريف بين المطلقات والجمع بين المشكلات
فهم ان المؤثر في ذلك هو الحرارة كذا ذكره الامام الرازي في الآمدي قوله لانا نقول الاجسام الى حاصل الجواب
ان المناقشة المذكورة ليست بمضرة في اصل المقصود وهو عدم كون التعريف رسما فاذ ذلك التعريف فاسد اذ لا
حاجة الى التعريف اصلا فان الاحساس بها يعد النفس لمعرفة الماهية الكلية على وجه لا يحصل
ذلك من تعريفها بما يشتمل عليها لكن المعرفة من المبادئ العامة ومن هاهنا يقال العام اعرف عند العقل
من الخاص اذا كانت افراده محسوسة سواء كان ذاتيا للخاص ام لا لان العام اكثر افرادا فيكون الاحساس
بها او فرد وحصابه المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بها اقرب فيكون اعرف
متغايرة في الكمية لا شك ان المعتبر في هذا التعريف ان يكون الاجزاء اللطيفة والكثيفة متغايرة في القوة
بعد ما سه الحرارة فيها فكان التغاير في الكمية بين بين التفاوت في الكيفية فالكيف به قوله بسبب
ما يمنعه منه جاز ان يحمل قبل التحلل بين واحد والا لم يكن الطبع مانعا فكان الصواب ان يقال الجائز يا
بالواحد على هذا العبارة لو كان الجواز بمعنى الامكان الخاص لا لم ذلك بل العبارة هاهنا بمعنى غير الممتنع او المراد مكان
العام المقيد بجانب الوجود ولو لم فالامكان الخاص هاهنا راجع الى وجود المانع فلا محذور قوله بل
يعلل الكثيف اي طابع الشيء المتوجه الى علية اللطيف على الكثيف قد استعمل عليه في الجملة ويشمل ايضا صورة ه
التساوي وعلية الكثيف قد لا او في الجملة بعض هذه الصورة مذكور بحكمه وبعضها اما مندرج في التغاير
او غير معلوم التحقق قوله الفعل الاول لما هو التصعيد بسياق كلامه يدل على ان الفعل الاول لها هو التحقيق
ان حدات التحقق فادلونه التصعيد بالعكس الى الجمع والتعريف قوله قال ابن سينا في كتابه الحدود الحاكمية فعليه
يحكم قال الامام في المباحث المشرقية واعلم ان قوله يحكم فيه نظر لان المراد من الكيفية الفعلية الكمية التي يؤثر في امر ما اذ المفهوم
من الحركة انه الذي يؤثر في امر ما هو الحركة فيكون الدال على معنى الحركة دالا بالتضمن على المعنى المطلق فقوله
كيفية فعلية يحكم نازله منزلة ما يقال انه جوهر جسماني فيكون في كونه مكررا فالاولى حذفه قوله يحدث السكون من باب
الوضع قيل يحدث السكون من باب الكيف ايضا في هذه الصورة لان الاجزاء اللطيفة اذا حسن التبس فلا
شك في حصول اختلاط العوام للمانع حاصل قوله وربما يورد عليه الى قد يجاب بان ما ذكر من حكم الحرارة
بمعزل عن البرودة وقد حصل حلا اسعد في المقصود وما ذكر من انه قد يفرق المتماثلات ايضا قوله لا يتوهمن
اجزائه المتماثلة حاصل ما ذكره ان الحرارة اذا اثرت في الماء مثلا لجعل بعض



اجزاء الى الهواء وتحركه الى العلو ويلزم بذلك الهواء الاجزاء المائية فيصعد معه فيتفرق الاجزاء المائية بعضها
عن بعض لم ينشأ من الاحالة بل الافتراق وهو ليس فعلا للحرارة اصلا وهذا اشد مما قيل
ان اراد تفريق المختلفات ليس فعلا للحرارة اولا فتفريق المتماثلات ايضا كذلك وان اراد انه ليس
فعلا لها اصلا فممنوع اذ التفريق الحاصل في المتماثلات لم يحصل الا بواسطة الحرارة ولهذا [قوله] يوجب غلطا
في دوام الصحة فان قلت هذا اسنا قضها قد سبق من ان الحرارة بعدمه الدوام قلت يعدمها بحسب
تعدد القوابل فلا محذور [قوله] لاختلاف اثارها يحتمل ان يكون تلك الاثار اثار الوجود وما يلزمه من الاستحقاق
المعدة وان كان لا يخرج عن بدل لحقها في جميع اشخاص النوع ولهذا قال الاشبه ولم يجزم باختلاف
الماهية [قوله] فيفعل حر الشمس في عين الاعشى فان قلت الاعشى هو الذي يبصر بالنهار ولا يبصر
بالليل فالمعقول كون حرارة الشمس يعرض فيه باشرا امدد حاصح اذا امسى لا يبصر شيئا واذا دخل في الليل
يتدرج الضرر شيئا فشيئا اذا اصبح ابصر وهكذا الى سنها بحث وهو انه يحتمل ان يكون المؤثر في عين الاعشى
نفس الضوء لا حرارتها فالاقرب ان يقال في بيان اختلاف اللوازم حرارة الشمس تسوده وجه القصار
ميض العاشر وحرارة النار ليست كذلك [قوله] فان الحرارة الغريزية لا حاجة الى تخصيصها بالحرارة النارية
لكون الدليل واردا على الدعوى لان دخول الحرارة النارية فيها كاف في الورود المذكور [قوله] فلذا
آلة للطبيعة الطبيعة قد يطلق على النفس باعتبار تدبيرها للبدن على التسخير لا الاختيار وهو المراد
ههنا وقد يطلق على الصورة النوعية للبسائط كما سيأتي في مباحث العقدة [قوله] ومنهم من جعلها اي
الغريزية والنارية من جنس واحد فان الحرارة الغريزية تفارق بالموت دون الاسطقسية كما يدرك في الموت
ولذا تنفسخ بدنه ويسرع اليه الفساد ولو كان في وسط الجمد والثلج فهما متغايران قطعا وحكي عن ارسطو
ان الحرارة الغريزية من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية فانه اذا انكسرت العناصر وانكسر
سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وناسب بها البسائط السماوية ففاضت عليه مزاج معتدل
به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها دوام الحيوة وقبول علاقة النفس [قوله] بل في كون الغريزية داخلة
في ذلك المركب دخولها كالجزء في عدم الانفكاك لا انها جزء حقيقة اذ لا شك في انها عارضة للمركب وههنا بحث
وهو ان سياق كلامه يدل على ان الدافع للحر الغريب انما هو كونها من الركن الناري المحوج الى قوله لو
توهمنا الغريزية داخلة فيشكل بالترياق يشرب على العموم حيث يدفع حرارته حرارة السموم فلو كان
مع انها لم يعد جزءا من الغريزية كيف وانها ماخوذة ربما في يوفقها بالغريزية عن حرارة السموم فلو كان
هذا القدر الذي حصل لها من الملاءمة مع الغريزية كافيا في صيرورتها جزءا من الغريزية لكان حرارة

السموم اولى بان يعد جزءا منها ويمكن ان يجاب بان حرارة الترياق بما فيه من الادوية اشد مناسبة للحرارة
الغريزية فيكون التحاقها بها وصيرورتها جزءا منها اسهل واسرع كما ان بعض الاغذية كاللحم اسرع مصيرا و
التحاقا بالطبيعة من كثير من الاغذية ثم اذا صارت حرارة الترياق جزءا من الغريزية تقوى بها الغريزية وتعمل
فعلها في الدفع قوله والسادس بالمرخ وانما جعلا قسيمين للاول مع دلالة السعادة بالافادة لان المراد
انما هو الكمية لا الحرارة قوله بمنزلة العطر في التحرك المحيط اشارة الى انه لا يتصور مقاومة كرة النار
تحرك سعة الفلك بل الحق في هذه المسئلة انها تتحرك لكن لا بسعة الفلك اذ حركته من نحو الشمال الى نحو الجنوب
ولو كانت بالسعة لكانت على موازاة المعدل صرح به صاحب نهاية الادراك قوله فالاولى
في الجواب ان يقال الى قوله في الجواب متعلق بحسب المعنى بان يقال اي الاولى ان يقال في اثناء الجواب يعني بدل
قوله والغمام علامة سقوطها الخ وليس هذا جوابا عن تمام سوال الى الركاب بل عن لزوم الشفوية
لحسب حركات الغمام قوله اي كسعة سعى الخ فسر سهولة الالتصاق لهذا لان السهولة امر نسبي وليس
من قوله الكشف وقد يكون يعرض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا
كالعظام المحرقة رطبا لكونه كذلك فيجاب بانه يجوز ان يكون ذلك بمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على
راي من يقول برطوبة الهواء وسهولة الالتصاق لولا مانع فرط اللطافة لا على راي الامام قوله والا لنفي
في ان الماء الخ وقد يمنع ذلك لجواز ان يكون رطوبته باعتبار امرين سهولة الالتصاق قوله قلنا هو وارد
الالتصاق الخ اعترض عليه بان المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما يكون رطبا اذا كان بحيث
يلتصق بما يلاقيه فعله ابن سينا ورده بما ذكره المص بلا غنية فلا يسمع جواب المص والشارح
لان مبنى اعتراض الشيخ على انه لا يوجد في كلامهم الانفصال اصلا ولا السهولة في جانب الالتصاق
حتى يكون مبنى الجواب ان سهولة الالتصاق يستلزم سهولة الانفصال على ان الاستلزام ممنوع وقد يجاب عما ذكره الشيخ
بان المقصود تفسير الرطوبة التي في البسيط حال الرطوبة المحسوسة الا ان يعلم بالمقايسة اذ كلما كانت اجزاء
الرطب الحقيقي اكثر من الاجزاء الاخر كان الجسم ارطب وكون العسل اشد التصاقا منه وكذا الدهن ليس بمعنى
منه قوله دليل العسل والدهن اسهل التصاقا من الماء الخ لا اصابع الصاقا فيما الى زيادة اعمال
بخلاف الالتصاق بالماء قوله ويرد ويكل الاعتراض ايضا في تفسير ما فيه بحث لان المعلول على ما ذكره
ابن سينا هو سهولة قبول الاشكال وتركها وليس الخفيف والعدد الاخر نقصا فالمعلول بعض قبول
الاشكال لا دوامه فلا يلزم منه ان ما سواه اشد قبولا للاشكال ارطب لان الهواء من اشكال الرطب
الا ان يقال ان شدة القبول نفس الادامة او مستلزما لها قوله لان ارق قواما منه واقبل للاشكال

لات

الوسه وقيل يحتمل ان يكون ذلك من التركيب اذ الهواء الذى لها ومامركب من الماء المختلط به فيجوز
ان يكون لسهولة قبوله الاشكال وتركها السبب اختلاط الماء كما سبق مثله في النار وقد يجاب بان ذلك
الاختلاط في الشتاء اريد منه في الصيف ولذلك يرى دوام الاهوية في الصيف ويغلظ في الشتاء فلو كان
ذلك للتركيب لكان الهواء في الشتاء اقبل للتشكلات من الهواء في الصيف ومن البين انه
ليس كذلك قوله وانفعوا اى الجمهور قيل هذا الاحتجاج من العوام على انه فيما رواه من الماء
والتراب يشبهها الارض حكم كل رطب ويابس كذلك وايضا الماء فهو في معنى البلة فان اطلاق الرطوبة
على البلة شايع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لا ما اعتبر فيه سهولة
قبول اشكال حادثة العرض لان الهواء حينئذ يا رطب بهذا المعنى لا نحس فيه رطوبة بني بينهما بحث
وهو ان لزوم كون الهواء ارطب من الماء ممنوع بما ذكره مع انه باطل قطعا ويمكن ان يجاب عنه ايضا
بان الرطوبة هي الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة لا نفسها وكون الكيفية المذكورة في الهواء ازيد منها في الماء ثم زيادة
الاثر لا يدل على زيادة المؤثر لجواز ان يكون بحسب القابل وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة
المذكورة وبهذا التحقيق ظهر اندفاع ما يورده من لزوم كون النار ارطب من الماء والهواء لكونها اسهل
قبولا للاشكال منهما قوله والجواب بمنع ذلك في النار البسيطة فيه بحث لان هذا الجواب يشعر بان
يكون النار التي عندنا ارطب من الماء وقد يجاب عن الاصل بمعنى سهولة قبول الاشكال
في النار مطلقا فان النار لا تشكل الا على هيئة صنوبرية لا يسهل علينا ان نجد منها شكلا مسدسا
او مثمنا او غيرهما بخلاف الماء والهواء فان اختلاف اشكال الماء بسبب اختلاف اشكالها كما لا يخفى
وفيه نظر لانك اذا اوقدت نارا واطفئت من وجهها ما باسدس مثلا فالظاهر ان النار يتشكل
بذلك الشكل قوله بسبب اختلاط الهواء فيه لان النار في طبعها احالة ما يداخلها في طبيعة الهواء فقبول
تلك الاحالة يكشف بتصور ان يداخل النار الهواء وهو على صورتها النوعية يبعد النار لسهولة قبول الاشكال
على ان مداخلة الاجزاء الارضية للنار التي عندنا مما يدعى انها اكثر من مداخلة الهواء على تقدير تبوتها كما سوالظ فكيف
لا يكون تلك المداخلة سببا لتلك الاجزاء المداخلة مانعا عن قبول الاشكال فليتامل قوله فانه عبارة عن مدافع
الاجزاء كلام الملخص الذى نقله الشارح يدل على ان مراد الملخص حركة بسبب الدافع قوله او كانت متواصلة
في الحقيقة فان قلت المتواصل في الحقيقة لا اجزاء لها ههنا بالفعل بل لها اجزاء فرضية فتدافعها ايضا فرضية فكيف
يكون سببا للحركة الخارجية الثابتة للمجموع قلت احسب بان ذوات الاجزاء بحسب وان كانت حرستها فرضية
فذلك يكفى في كون تدافعها خارجا سببا للحركة الخارجية بقي ههنا بحث وهو انه يلزم ان يكون مبسوط الحجم للارى

مسـ روية فقط البسيط في التغاير ... ؟

ولعل هذا ان هو السبب الباعث للامام على ... ان الاجزاء المعاطفة في السيلان ...

سيالا فوق سيلانا اللهم الا ان يقال في الدفع اشاره الى ان كسب الحركه هو مادة البعض وح لو انوجد
اصغر ما يكون لكن يلزم على هذا ان لا يكون حركة الماء الى المكان الذي يسيلانا فتامل قوله فهي اما عسر
الالتصاق والانفصال سهل على فعل هذا يكون بينهما واسطة اذ ما عسر واحد منهما وسهل الاخر
فهو لا رطب ولا يابس ولهذا قال الامام هذا التعريف بالعلامه احدر قوله او عسر الشكل وتركه رد
على هذا التعريف بانه صادق على الصادق الموجود عند الفلاسفه اللهم الا ان ثبت ان السلام الصلابه
للسوله وان ذلك العسر في الجسم الصلب لاجل يبوسته لا لاجل صلابته وانه ذلك الانفعال قوله وذلك بل عليه
السائل آه اذا كان الحشيش مركبا من يابس كثير ورطب قليل وقد يعلم ان اليابس يسهل الانفكاك اجزائه لجميع
فاسهن ما مر من ان سهولة الانفكاك في التهشيش لاجل تحاتت سهوله للانفكاك بين اجزاء صلبه يسير
الانفكاك فلتتامل قوله والميل هو الذي الملتصق ظاهره ذلك الجسم الرطب وقد يقال الميل ايضا عما يعد
في عمومه ذلك الجسم الرطب كما يقال له المسيع صرح به في الصاحب المشرحه قوله المخالفه لرطوبة الزيبق
اراد مخالفة رطوبة الزيبق لرطوبة الماء ايضا ولهذا قال فالرطوبة جنس تحتها انواع وهذه الارادة
معلومة بعموم المقام وان لم يلزم ان يكون مخالف المخالف مخالفا قوله والا اصاب الى قابليه اخرى
فيه بحث مشهور وهو ان جواز الانتهاء الى قابليه اعتباريه وان فسرت على القابليه فكذلك لان الجسم لذاته قابل
للاشكال سهل عليه على القابليه على ما هو الظاهر من سياق كلامه هي الجسم وهو موجود فلا يصح قوله فكذلك لانه اشارة
الى العدميه كما هو الظاهر والجواب ان المراد بقوله عدميه انها غير زائده على الجسم بحسب الوجود
الخارجي وهذا اعم من كونه امرا اعتباريا او عين الجسم واما الثاني فظاهر قوله فكذلك فلا استطاله فان قلت
ما ذكره انما يتم اذا فسرت الرطوبة بنفس قابليه الاشكال كما صرح به واما اذا فسرت بعلة سهولة تلك القابليه
كما هو المفهوم من كلام الشيخ فلا لان بحث العلية المذكوره وان لم يحتج الى امر زائد على الجسم لكن سهولتها
تحتاج الى معنى غير الجسم قلت يجوز ان يكون علة السهولة هي الصورة النوعيه فلا يثبت كيفيه
زائده قوله فالاشبه انها ليست محسوسه لان الهواء قد يجاب عن ذلك بان الهواء الساكن
انما يحس لمواصلته للبدن بالمجاورة ومصداق ذلك ان الهواء المجاور اذا زال عن البدن وجاء في مكانه
سواء غير مجاور حس البدن به لمخالفته وان رطوبة الهواء انما لا يحس به لان احساس اللامسه
انما هو بالآلات صلبه كما في شرح موضعه ولا تتاثر تلك الآلات من مؤثر قوي في التاثير وليس الهواء المعتدل
الساكن بقوي برطوبته على التاثير فيها وهذا لا يدل على ان كيفية الرطوبة ليست محسوسه اصلا كما ان عدم ابصار
واحد من النجوم الا بعد الشروط من شرط الرؤية لا يدل على انه ليس من المبصرات هذا قلت نعم ما ذكره الامام يدل على ان الحرارة
فان

دكرا

وكذا البرودة غير محسوسة لان الهواء لا ينفك عنهما فيلزم ان يكون الهواء على تقدير كونهما محسوسين محسوسا دائما

انما قال فكانه لم يقل ان لا نشك لان الجمهور في وجوده بل عدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة مم لانه قد يكون

معتدلا لا يكون فيه حر ولا برد قوله وقد صرح به الامام في المباحث المشرقية فالاظهر انها وجودية محسوسة

لانا اذا غمسنا الاصبع في الماء احسسنا فيه كيفية بها نحكم بالصلابة والسهولة ومحال البحث ان يقال لعله

من قبيل ادراك وحدة الملموس وانفراده وقيل وجه البحث سوانه لم لا يجوز ان يكون علة

سهولة الالتصاق طبيعة ذلك الجسم من غير ان يوجد هناك كيفية تقتضي تلك السهولة قوله هذا محصل

كلامه اي كلام الامام في المباحث المشرقية والمراد بما نحوه ما اشار اليه في تصانيف بيانه قوله لم يختلف

في السرعة والبطء اه وقد علم ان الاختلاف يجوز ان يكون لان معاوقة الهواء للحجم الاكبر ومساحته

الى زيادة ما في السافة من الملاء والجواب ان العرض الحجم الاكبر طولا اذا كالسهم بحيث يكون حجمه

الذي يخرق الهواء كحجم الصغير على انا نتصور الكلام في الجرمين متلاصقين صعودا ونزولا وليس

منهما دافع اه وقد يعترض عليه بان المدافع حال الحركة القسرية مقتضية لكن التحريك القسري ورد على المدافعة

الطبيعية فاعدامها وافنائها ولا نشك ان معدم القوي نسبة اشد من انكسار معدم الضعيف وهذا انما يظهر

اذا دام مسامتا فيبقى بعده واحده واما اذا دام مسامتا كما هو المعروض فلا تامل قوله واما قسمها

بما بعده فلان الطبيعة جوهر فلا يكون من مقولة الكيف قوله وليس ذلك المعاوق نفس

المدافعة اي لان المدافعة الى جهتين مستحيل بالبديهة وقد يمنع امتناع المدافعتين في الحلقة في تلك الحالة

فان كلا من المتجاذبين يحدث في الحلقة المذكورة مايده في الحجر المسكن في الهواء قسرا او في الزق المنفوخ فيه

المسكن تحت الماء قسرا وامتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين غير مسلم انما الممتنع اجتماع الحركتين الى

الى جهتين قال في شرح المقاصد الحبل المجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يحدث فيه

كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال الاول هو كالحجر الذي يمنع عن التحرك لا مدافعة

فيه اصلا قوله وليس ذلك نفس الطبيعة اي قيل يمكن ان يقال ذلك الذي ذكرتموه بعض الطبيعة الجسمية

المتصلة في حد ذاتها فانها يحدث الى كل من الجاذبين ذلك الاتصال عن التفرق والتشتت

قوله فالجانب الذي هو فوق في العالم ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا اعترض عليه الامام في الملخص بانه تفسير

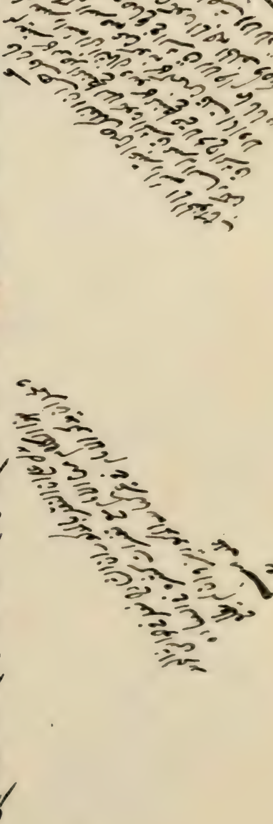
للمعلوم بالضرورة بما لا يعلم الا بالنظر الدقيق لان كل واحد من الناس يعرف يمينه مع ان هذه الزيادة

في القوة مما لا يطلع عليها الا الخواص ثم اجاب بانه يجوز ان يكون المعتبر في الوضع الاول هو ذلك المعنى الدقيق

ثم اشتهر الاسم في كل ما يساوي الجانب الذي عليه وضع الاسم اولا بحسب ذلك المفهوم الدقيق قوله

ثم غيروا اعتبارها في سائر الاجسام قالوا الفلك باعتبار الحركة الشرقية كرجل مستلق رأسه الى الجنوب فيمينه الى المشرق
ويساره الى المغرب ووجهه الى الجنوب ورجله الى الشمال ووجهه سطحه الاعلى الذي سامت اقدام من في الربع المسكون
وقفاه خلافه واما باعتبار الحركة الغربية فيتبدل جهتا الا القدام والخلف واعلم ان الامام ذكر في المباحث
المشرقية ان القدام والخلف حاصلا للحيوان حالة الحركة والسكون واما غير الحيوان فانما يوجد ان له لازمان
الجهتان عند الحركة فان الجهة التي اليها الحركة قدام والتي عليها الحركة تكون خلفا ومتى تغيرت الحركة
تغير القدام والخلف ولا كذلك الحيوان فان القدام والخلف متعينان بالطبع هذا كلامه فاعتبار قدام الفلك
وخلفه على الوجه المذكور في محل تأمل وانما يظهر اعتبارهما عليه بالنسبة الى النصف الشرقي والحق ان
اعتبار الفلك كالرجل المستلقي يستتبع اعتبار القدام والخلف على الوجه المذكور وان اعتبارهما بالنسبة
الى ما اليه الحركة وما منه ليس بلازم قوله واذا لم يكن الانسان هذا ترديد لكلام المتن والا فيتحقق
ان العمق والبحث عن الجهات للطبيعة التي سيوصل اصلا نعم لحصل منهما صفة اخرى قوله وخطوط الاثني
عشر هذا على اعتبار التداخل في الخطوط او السطح والا فالخطوط اربع وعشرون والسطح ثمانية واربعون
قوله وجب ان يكون للامتداد الخطي طرفان فانما اراد امتداد الخط الغير المستدير كما لا يخفى قوله ورد عليه
بان الدائرة فان تلك الدائرة قد يطلق على محيطها وقد مر في بحث نفي الجزء من شرح المقاصد باطلاق
الكرة على محيطها اعني سطحها ايضا فيرد الايراد قلت الكلام الذي نقله الشارح من الامام نقلا
بالمعنى المذكور في الملخص والمباحث المشرقية وليس فيهما ذكر الكرة بل الدائرة ولا وجه لحملها على سطحها لان اسلوب
كلامه في كتابه مانع عن ذلك ويدل على ان مراده من الدائرة محيطها بالمعروف اعني سطحا يحيط به خط مستدير قال
في الملخص السطح ان كان مربعا واعتبرت نهاياته التي هي الخطوط كانت اربعة وان اعتبر معها جهتي السطح صارت
ستة وان كان مسدسا او مسبعا او غير ذلك من المضلعات فله بحسب كل ضلع جهة لانه لا معنى للجهة الا الطرف
والدائرة لا طرف لها بالفعل واما بالقوة فجهاتها غير متناهية الا ان السطح اولى بان يعتبر فيها فالحال في الجسم كالحال
في السطح هذه عبارته في الملخص على هذا اسلوب كلامه في المباحث المشرقية فليتأمل قوله فهي منتهى الاشارات
ومقصد الحركات المستقيمة بالنظر الى الاول قيل جهة العمق هي محدب الفلك الاعظم لانها منتهى الاشارة
الحسية وسطحها وبالنظر الى الثاني قيل هي مقعر فلك القمر والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا نفذت من فلك القمر
كان الى جهة العمق قطعا لكونها آخذة من جهة البحث [illegible] الى ما يقابلها قوله اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة
والحركة اليها فانك اذا اشرت الى طرف المكعب بسطح من سطوحه مثلا فانه ينتهي اشارتك اليه واذا فرضنا
حركة جسم فيه فانه اذا ابتدأ فيه بالحركة فحركة ينتهي حركته الممتدة من ذلك السطح المادة فيه الى السطح الآخر

الفلك عندهم في الاصطلاح لا سماء ان النجوم بالا ... تعالى



المعابر

المقابل قوله ومعناه ان لو انقسم كل شخص اقبل حق العبارة على هذا التوجيه ان يقال ما يليه دائر الآن
وحده بالطبع فليتأمل قوله ابدا واحدا مقابله بقوله انواع يشعر بان المراد بالامر الواحد الواحد
بالنوع وان تعدد الاشخاص وهو المفهوم من بعض كلامه ايضا فان التضاد انما يتفرع على التعدد
النوعي لا الشخصي وفيه انه ح يلزم اجتماع المتماثلين على تقدير افراد ذلك النوع والحق كما هو المفهوم
من قوله الاختلاف في القسمة فيظهر ان المراد الواحد بالشخص واتحاد الشخص يستلزم انتفاء
التعدد النوعي وبهذا الاعتبارات يستقيم المقابلة ثم الحكم بان لا شبهة بالنظر الى القول بالتعدد
النوعي والاشكال في حديث النوع ايضا فعلى هذا معنى قوله وقد يجمع الاعتمادات الست جواز ان يعرض
لذلك الامر الشخصي الاعتبارات المختلفة والاضافات الى الجهات الست قوله وهذا الاشبه بالاصول
اصحابنا وتوقف في العبارة بان الاشبه يدل على صحة القول بتعدد الاعتمادات وتضادها
في الجملة مع انه من جملة الاصول امتناعها فلا يستقيم اصلا ذلك القول والجواب ان مدار الحكم بالشبهة
القول بابطال الاعتمادات بدوان التضاد على تقدير القول بالتعدد لانه متعين لجواز التخالف
بلا تضاد وتماثل قوله فانه يحدث مدافعها بطاه فان قلت قد مران لا مدافعة في الحلقة التي تجاذبها
انسانان متساويان في القوة فهو لا خالف مع ان الشارح ادعى انهما معا من حيث لم يعدم في شيء
منهما قلت لو سلم الادعاء فان ح محل المدافعة ههنا على مدافعتها بناء على ان الكلام فيه لا في نفس المدافعة
وانما اطلق المدافعة على مدافعتها نظرا الى مدافعة بالقوة فلا يخالف ما سبق ويدل على ما ذكرنا ايضا لان جواهر
تصريح المص في احكام الميل القسري بامتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين بالضرورة قوله لان جواهر
الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالفعل ولعله اراد بالتجانس التماثل فان التجانس قد
يطلق بمعنى التماثل لكن فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره لا يلايم اصلا لمسلكهم وسواء الجواهر
الافراد متساوية في قبول الصفات المتقابلة وان الاختلاف بالاعراض المعاقبة المختارة وبالجملة
القول بالقادر المختار وشمول قدرته تعالى يدفع الدليل المذكور واما ثانيا فلجواز استناد التفاوت الى
الموانع واما ثالثا فلانه لو تم لدل على عدم جواز التفاوت في سائر الاعراض كالالوان والطعوم و
غيرهما قوله والطفو في الاجسام عائدة الى ثقلها فان قلت لو كان الامر كذلك لم يمكن في الزق المنفوخ
فيه المسكن تحت الماء مثل بل يكون عائدا ما فيه ان لا احد فيه الحادث من فوق مدافعة تابطا مثل يجده في
في المملوء او نحوهما لكثرة الخلاء فيه قلت لعله يمنع وجوب تسلط الميل الصاعد في الهواء
ويحصل صعود الزق المنفوخ فيه لضغط الماء له كما سيجيء وان كان فيه ما سنعرفه قوله فكان قد لانه قد نقل في اح

الكم ان في الخلا عند البعض قوه داعيه الى فوق ولعل الاستاذ منهم يلزم على هذا التقدير ان يكون زياده الخلا على اجزا الما كزياده وزن الزيبق عليها بعد فرغ عنه وقد كان يحث ان وكذا صعود الهوا المحسوس في الزق المنفوخ فتامل قوله يكون لحس دليل يمكن ان يقال لا يحس بها لعادة المقعر فقط الامتزاج بالاجزا المائيه ولا يخفى بعده قوله سو الميل القسرى فيه بحث وبيانه اذا تحرك الحجر الى فوق بزياده القاه والمحمار فتقلبه الى فوق قسرى مع انه لا يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل بعني الامتياز في الوضع وتعم الامتياز في الوضع الى ان يكون محل الميل اذا وضع دون نسبة الخارج خلاف الظاهر وايضا حركة الما الى فوق عند مص الهاه بمصا شديدا وكبها على الما انما هي قسريه والقاسر امتناع الخلا مع انه لا وضع له اصلا والجواب عن الاول ان التقسيم على مذهب الحكم ولا يقولون بالقاه والمحمار بل نقول فانه عما يقولون وعن الثاني ان القاسر طبيعه الهوا المتصل بسطح الماء لضروره عدم الخلا لكن هذا الاجرى في صور النزومات التي ذكرها الشارح في بحث الخلا فيشكل الامر اللهم الا ان يقال معتبر القاسر هناك الجسم المحدد به ولا يخفى بعده على ان الشارح حكم العكس صرح في بحثه ان بين كل حركتين سكونا بان القاسر في الكل امتناع الخلا فرح لساح في دفع الاشكال لا يتم الامتياز في الوضع كما اشرنا اليه والله اعلم فان قلت الميل الموجود في الافلاك المهاديه بالنسبة الى حركاتها العرضيه للمحيط المحدد يصدق عليه انه بسبب خارج عن الميل وهو المحدد مع انهم قالوا لا قاسر في الافلاك قلت لا نم وجود الميل فيها بالنسبه الى تلك الحركات فان المراد بالميل ههنا هو المبدا القريب للحركات الذاتيه اعني المقابله للحركات العرضيه ولا وجود له فيما ذكر قوله وصادر عن الحركه فيه بحث على ان يجوز المعاونه بالاراده لا يكفي فيه اذ ليس مثل ان سقط المريد لسقوطه ليس ساقعدم امكان الاستمساك بل لابد ان يكون للاراده مدخل فيه قوله في الصاعده والهابطه اى الصاعده فقط والهابطه ولو قال حركة البعض ليس بشي منهما لانها مركبه منهما قوله فان لم نجد وما منهما قال المص في مباحث الحركه واحتطا من جعل الحركه الطبيعيه هي الصاعده والهابطه والتي على شي واحد قوله الا ما لا يكون خارجا عن المتحرك او في العاده مسامحه والمراد ما لا يكون مبداها خارجا عنه ولا فاعلا بالاراده قوله ولا يتم عليه ان الطبيعه الواحده اذ لا يلزم مما ذكره وحده الطبيعه لان المراد بها السبب لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالاراده ويجوز ان يكون ذلك السبب متعددا فاذا انسط العلل فيه بحث لان انبعاض الجسم عادى بالنظر الى حركة العلل قوله بل لمبدائه انما ذكره لان المساوي من الميل نفس المدافعه وان كان قد يراد به مبدا ما على ما سبق ولا شك ان بعض الحكم المذكور لمبدا المدافعه لا لنفسها فان عادتها تتحرك قسرا بلا شبهه كما في الحجر المرمي الى فوق مثلا اذ ليس فيه

هواو

مداعه بالطبع مادة قوله الابعد بالوضع هو الميل الطبيعي الظ ان المراد بالميل مبدا المدافعة لا نفس
وكونه مبدا قريبا للحركة الطبيعية بالنسبة الى الطبيعة اذ لو اريد به نفس المدافعة لا يصح في اثبات
المط الى ضم مقدمة اخرى وهي ان الميل لا يمكن بدون مبدائه ثم هذه المقدمة وان صحت اذا اريد بالمبدا نفس
الطبيعة لكن يتم التقريب لان المقصود ههنا اثبات الحكم المذكور بكيفية يكون الجسم بها موافقا لما يمنعه
واما اذا اريد بالمبدا نفس تلك الكيفية فصحتها محل بحث لجواز ان يكون مبدا المدافعة نفس الطبيعة بلا توسط
شيء ثم لا يخفى ورود مثل هذا البحث على التوجيه الاول ايضا فتامل قوله فان كانت الحركة نفسانية
اى صادرة عن شعور وارادة وقد يجعل اعم ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة
لاختصاصه بذوات الانفس وبهذا الاعتبار سمي حركة النبات نفسانية وخص الطبيعي بما يصدر على
نهج واحد دون شعور وارادة وغير المحتاج في تحديد حال الحركة الى المعاوق وقد استعان بالمعنى الاخص
فلذا فسر الحركة النفسانية بما ذكر قوله وان كان الحركة طبيعية او قسرية الظ من سياق اول كلامه ان حاصل
الاستدلال انه يلزم من انتفاء واحد من المعاوق الداخلي والخارجي في الحركة القسرية ومن انتفاء المعاوق الخارجي
في الحركة الطبيعية ان لا يتحقق حركة طبيعية ولا حركة قسرية اصلا اذ لخلو الحركة عن لازمها اعني حدا من السرعة
والبطوء لعدم تحقق ما لا بد منه ح وفيه ان القاسر ربما كان ذا شعور فيحدد حال الحركة بارادة فلا يثبت
السلب الكلي نعم لو اسلم جواز الحركة القسرية في الجملة جوازا نافيا في جميع الصور تم الاستدلال للزوم الح في
بعض الصور اعني فيما اذا لم يكن القاسر ذا شعور لكن انه في كل الاستدلال لا مع ظهور الفارق ثم ان النحو
المذكور لا يلائم قوله حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اه ولا قوله لم يقع نسبة تفاوت لا شعورهما بان
حاصل الاستدلال امتناع صدور الحدود المختلفة من الطبيعة والقاسر والظ انه لا يحصل الا بتخصيص الدعوى
لما اذا لم يكن القاسر ذا شعور واما اذا كان ذا شعور فالحركة القسرية في حكم الارادية قوله لان
الطبيعة لا شعور لها قيل عليه قد صرح في النمط الرابع من شرح الاشارات بان للطبيعة شعورا ما فسلب
الشعور عنها ينافيه اجيب بان المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة تحركها بطريق الايجاب
لا بالاختيار ضرورة ان الحجر لا يمكن ان لا يتحرك الى اسفل فلا يمكن ان يختلف اقتضاؤها ولهذا التقرير
اندفع ما قيل من انه لم لا يجوز ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من خصوصية بعضها لا جلها كانها
قصدا البرودة المخصوصة او الحرارة المخصوصة او غيرها من الاعراض القابلة للتفاوت ووجه الاندفاع
ط على ان مقتضى الطبيعة ليس الا الحصول في المكان الطبيعي لا نفس الحركة الا لاجل هذا الحصول فيكاد يقتضي
قطع المسافة في آن لو امكن فح لا يعقل ان يكون للطبيعة خصوصية مع درجة من الحركة الا مع حركة

لا يمكن اسرع منها وتلك الحركة غير ممكنة كما سبق في بحث الخلاء وفي تحقيق ان العوائق الجسمانية لا يجوز ان يكون
غير متناهية في الشدة نعم يرد عليه ما اورده الشارح هناك قوله فاطارح سهو وام ما في المسافة قيل
لا نم ذلك لم لا يجوز ان يكون امر آخر غير العوائق كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانا لو اخذنا حديدا وقطعة
من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة
قوة المغناطيس ويتفاوت في الحركة بحسب تباعده من المغناطيس قوله ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق
داخلي هذا في حركات البسائط واما حركات المركبات الطبيعية فيمكن فيها المعاوقة الداخلة من اجزائها
والتسمية ان حركة المركب متعددة في نفس الامر بحسب تعدد الاجزاء والكلام في الحركة الواحدة وقد يقال عدم
تصور العائق الداخلي الطبيعي في البسائط مسلم واما الاول رادي فلا لان اقتضاء شيء شيئا وارادة
ما يعوقه جائز بلا شبهة وتلك الارادة يجوز ان يتحدد بسرعة الحركة وبطؤها فعلم ان الحركة الطبيعية
لا يستدل بها على اثبات العائق الخارجي بعينه بل يستدل بها على احد الامرين وفيه ان الكلام الان مبني الكلام
على الوقوع اذ الاستقراء دل على ان ليس لنا بسيط ذو حركة طبيعية يكون ذا ارادة ايضا او يقال لا نعقل
لا نعقل كون الارادة معاوقة للحركة الطبيعية الا بان من دفع من كان عاليا فيتحرك بها بطيئا واراد
خلافه لم يكن للارادة ما يشترى في المعاوقة اصلا فتأمل قوله ويعرض مع ذلك ما يعاوقها قيل لم لا يجوز
ان يعرض الطبيعة بذاتها مرتبة من القوة والشدة ويعرض مع ذلك ما يعوقها عن الزائد على تلك المرتبة و
جوابه ما مر من انه لا يجوز ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية يقتضيها لاجلها فتأمل
قوله والحركة القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي ايضا وقد حقق الشارح في حواشي التجريد ان الحركة
القسرية انما يمكن ان يستدل بها على اثبات احد المعاوقين لا بعينه لا على اثباتهما معا واما الحركة الطبيعية فيستدل
بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه فليرجع اليه من ههنا بحث وسواه هذا التحقيق الذي اورده الشارح
منقول من الطوسي وقد ناقض نفسه حيث دل كلامه في شرح الاشارات على ان حدود مراتب السرعة
والبطؤ لا يلزم ان يكون معاوقا لجواز ان يكون هو الميل قال في ذلك الشرح الحركة لا تنفك عن
حد ما من السرعة والبطؤ ولما كانت الطبيعة التي هي مبدا الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف
كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف يعني السرعة والبطؤ اليها واحدة وكانت صدور
حركة معينة منها بعينها لعدم الاولوية فامتنع الا ان يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم
ذي الطبيعة من الكم اعني الصغر والكبر والكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء و
انتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه فذلك الامر هو الميل

هو الميل بهذا كلامه طوينا على غره ولا حاجة بنا الى ابطاله وتصحيحه وهو صريح في ان ما له دخل في الحركة
في السرعة والبطوء هو المثل الكلهم الا ان يقال مراتب الميل وان كانت لحد مراتب الحركة الا ان في بعض
مراتبه دخلا لما في المسافة من الملاء الشه فنسبت الاصابع الى المعارف وبدفع الساعص فليتامل عن مبداء
مثل طباع اعم من ان يكون طبيعيا المراد من الطباعي هو مصدر الحركة الذاتيه اعم من ان يكون على
وتيرة واحدة ام لا وبالطبيعي المقابل للنفساني هو المصدر لحركة يكون على نهج واحد من ارادة وبالنفساني
مصدر ما لا يكون على نهج واحد وقد يطلق الطبيعي بمعنى الطباعي المذكور ههنا ولهذا المعنى قال المص
العادم للميل الطبيعي لا يتحرك فلا يرد عليه ان القاسر لزوم شيئا مثل طباعي وهو اعم من مبداء مثل
طبيعي كما صرح به الشارح **قوله** مركز ثقله مركز الثقل بعطه ساوي جميع جوانبها في الثقل ومركز
الحجم بعطه يتساوى جميع جوانبها في الحجم **قوله** وقد يجامع الميل القسري الارادي كما في الانسان
الصاعد اذا دفعه آخر وقد يجامع الارادي والطبيعي كما في الانسان المنحدر وكذا اجتماع الثلثة
كما في الانسان المنحدر اذا دفعه آخر **قوله** من الذى سرايعه ان قلت ما السر في ان حركة الحجر الذى
سرا من مكان اعلى يكون اسرع من الذى سرا من مكان اسفل مع ان ههنا في الحجر والثقل حتى
ان الاول ربما يصادم حيوانا فيقتله ولا كذلك الثاني قلت سره اشداد الميل في الاول دون الثاني لان الطبيعة
اذا لم يكن معوقة بالضد اوجدت الميل ولا تزال تزيد ادا المثل ومعلوم ان ما شأن الطبيعة وحدها او مثل وقبل
ليس كذا شرنا مع الميول الكثيرة التي يعوقها ويعضدها كذا في المباحث المشرقية **قوله** ولكن ان يقال
ان الطبيعة والحركة لاجل ان الطبيعة شيء لا يقبل الشدة والضعف فنسبتها الى جميع الحركات المختلفة
بهما على سواء فاقتضت اولا امر اشد يجب اختلاف الجسم ذي الطبيعة بحسب ما في الخارج وهو الميل ولا شك
ان الميل يتفاوت ويضعف فنسبة الطبيعة الى مراتبها على السوية فلا يجوز ان يحدث الطبيعة وحدها
مرتبة من مراتبها كما زعمه الشارح وان وسط بينهما امرا لزم التسلسل فان جواز استناد اصل
الميل الى الطبيعة ومراتبها الى امور محللة فليجوز مثله في الحركة والا فالفرق تحكم **قوله** فلا يكون
هناك الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا فان قلت قد سبق ان الميل منحصر في الاقسام
الثلثه اعني الطبيعي والقسري والنفساني بهذا الميل في القسري اذ يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل
فان المركب من الداخل والخارج خارج والانحصار في الوضع بين محل الميل والمجموع المركب ايضا بان ثبت
خروجه بناء على ارادة الخارج بتمامه فهو داخل في الطبيعي اذ لم يذكر في هذا القسم الاعدم خروج السبب وعدم
المعارضة بالشعور ولا شك ان الخروج المنفي في الطبيعي هو المثبت للقسري **قوله** احدثا مرتبة واحدة

ن

لانا لا نسلم ان يكون حد يصل الطبيعة الى ... الحيز ... بعد
ما ... عنه الى غيره والميل الاول ... بالاول ...
... التعليل ... سنه ... نه الاشد ...

وليكون ... بنفي بانسبه كيا ان الحجر العسر ... كما جاء الى الفاوق
... فارق ان ... الطرف ... والعرض
... الطبيعة ... في الحجر الحجري الى اسفل فلا الا مساع العاوق
الداخلي ... منه

واحده او احدث كل منهما اشد مما يقوى عليه من مراتبه قبل الظاهر فالقول بعدد المثل ادلم يدل بالقاسر
مثلا المثل الطبيعي ولا منع عن اثره اذ لا وجه له مع اتحاد الجهه والا لاشترط صدور اثر كل منهما حين
الانضمام بانتفاء الصدور عن الاثر **قوله** لامتناع المدافعة الى جهتين فيه بحث لان البديهة العقليه
شاهده بوقوع المدافعة الطبيعيه الهابط في الحجر المجرور على وجه الارض ولهذا يتلبد الارض من
تحته والمدافعة العسريه على جهه الجرور اريد بالجهتين الجهتان المتضادتان كالفوق والتحت
فعدم الاجتماع ايضا غير مسلم كما ذكرنا في الطلوع المتضاده **قوله** فان رجع الى دعوى المماثله قيل عليه لو
سلم المماثلة بل يجعل احد المتماثلين سببا والآخر ترجح بلا مرجح وايضا لم لا يجوز ان يكون التضاد باعتبار
التشخص لا باعتبار الماهيه النوعيه فكونهما مما يعبر بهما عن تلك المطالب الدلاله واعترض ذلك بانه لو جوز
كون بعض افراده سببا والآخر سببا فليجوز كون بعضها متضادا وبعضها غير متضاد والجواب
انه ليس المراد بالمماثلة المذكوره الاتحاد في النوع حتى يرد ما ذكر بل المماثلة اللغويه اي المثليه
في التضاد كما يقتضيه سياق الكلام وبما حاصله ان ما ذكره ابو علي قياس فقهي بلا جامع وسنذكر الآن
مثله في الوجه الثامن حجة الجبائي لعدم بقاء الاعتماد مطلقا **قوله** وايضا فالفوق فانه انما يتم لو كان
الاعتماد ملزوما للحركه اذ مع هذا الوجه لان تضاد اللازمين ملزوم لتضاد الملزومين وقد مر انه ليس
كذلك **قوله** فيه مدافعه بالطاه اي متوالي مدافعه تامه على صرف المضاف واطلاق المدافعة على المتمنيه بناء على
انه مدافع بالقوه كما مر نظيره فلا يرد عليه ان الذي نحوه الواقع والواقع هو متوالي المدافعين لا نفسها
كما في حالة اجتماعهما كما **قوله** فلا يحصل المتضادين اه قيل دليل انما يتم لو تم قادح في الدلالة على تمام
مطلوبه لان مسئلة المثل لو تمت لدلت على ان الحال فيما بين المختلفين لا على الحال فيما بين اللازمين
مع انه بعض المدعى **قوله** ونارة قال لا مدافعه فيه ان القول بعدم اجتماع المدافعين في صورة ليس
هو لانتضادهما ولا مسلما فلا يدل على المدعى **قوله** ومنها ان الاعتمادات هل يبقى قبل الظاهر من الوجه
الثاني للجبائي ان محل النزاع هو انه هل الاعتمادات من الاعراض الغير القادر كالحركات والاصوات
ام لا لا انها هل يبقى بعد انقطاع الحركه ام لا والحق ان محل النزاع هو انه هل يبقى زمانين ام لا كما يشعر به
قوله يوجب الاستحالة مطلقا عند ابي هاشم هذا الكلام يدل على ان الوجه الاول الذي لابي هاشم في المحوط
اللازم ببطلانه عند ابي هاشم والتعرض لبطلانه عند الجبائي ايضا استطرادي لا يبقى له في الاستدلال
لان الملازمة لما لم تثبت على مذهبه لم يمكن الثبوت ببطلان اللازم عليه كثير جدوى وان كان الدليل
لزميا لم يرد عليه ما اورده الآمدي من ان حاصله يرجع الى الخطبه الخصم في احد قوليه ضرورة تصويبه

ليل

من الآخر وعند تعذر الجمع فليس التخطئة في احد القولين والتصويب في القول الآخر باولى من العكس
نعم على هذا فلو قال ابو هاشم اخطأت في قولي باستحالة بقاء المجلس لخرج الدليل المذكور عن ان يكون صحيحا
قوله فلما ماذكرتم تمسك بمجرد بلا جامع قيل ان اراد به عدم بقاء الاعراض يشمول لها صورة النزاع جامع على
ان ما ذكر ليس تمثيلا بل هو في المآل استدلال بعموم الادلة فتدبر قوله كما في الالوان والطعوم قال الآمدي
كلام ابي هاشم مبني على اصولهم في بقاء الالوان والطعوم وقد ابطلناه كيف وانها لازمة عليه في الاعتمادات
المحتملة وهذا الكلام منه يدل على ان المحتملة ان الاعتماد هل يبقى زمانين ام يتجدد بتجدد الامثال كما
ان الاكوان كذلك في جميع الاعراض عند اهل السنة لان الذي ابطل هو بقاء الالوان والطعوم بهذا المعنى
لا بمعنى انها ليست من الاعراض الغير القارة اذ لا شك في صحته وانما قال في الوجه الثاني كالاصوات
والحركات ونحوهما لان جمهور المعتزلة قائلون ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات كما مر قوله
وموجب الحجة السوية يرد عليه انه لم يعلم القول بسوية الهواء بل ابيته بالعكس الى الارض مع انه
ليت ارطب اللهم الا ان يخص الكلام بالمركبات والقول بتحقق السوية بالاضافة الى الماء لا
يدفع الاشكال بالقياس الى الارض اذ لا شك ان التراب ايبس من الهواء فينبغي ان يكون احق منه اللهم
الا ان يقال برودة الارض مانع عن تحقق معنى السببية الكلام في لزوم العلة لا عن الارض
لكونه ارطب واغزر منه بلا شبهة فليتأمل قوله وسعة ابو هاشم اه قيل يحتمل ان يكون المراد بعدم مدعاه
ودليله لانه منع الدليل او المدلول بان يكون معارضة ويؤيده قوله فيما بعد والجواب عن تمسك
الجبائي والحق انه معارضة والجواب الاول مناقضة قوله فان الدسوا تعلله اذا جعل الايجاب
سطح بجرة الاقصاء لم يرد هذا لان التخلف عن المعنى بسبب المانع جائز فلعل مداخلة الهواء المدافعة
منعت اثر الرطوبة قوله بخلاف الجمد اه قيل عليه لم لا يرد اذا جعل صح والجواب بتحقق المانع
عن وجود المعنى وهو الاحتياج الى زيادة حرف لابطاء الماء قوله قال الآمدي يلزم على الجبائي انما
انما يرد اذا ثبت انه لا فرق بين طفو وطفو والا فكلام ابي علي في الطفو على الماء وقصد الرسوب
لا الرسوب لمانع قوله لجواز ان يكون التركيب اه قيل الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة لا اجزاء الخشبة
لا التي صارت جزءا المتركب كما في سائر المركبات على ما يراه الفلاسفة فحدث التركيب لا ورود له قوله
ويلزمه امران الى قد اشرنا ان الالزام الاول لابي هاشم يلزم اياه ايضا ثم ان حمل كلامه على ان الثقل معنى للرسوب
والخفة للطفو لم يرد هذا بل الثاني ايضا لجواز التخلف عن المعنى لمانع كما مر غير مرة قوله انما يكون على سبيل
السبعة فيه اشارة الى ان التوزيع ههنا ليس على المعنى المشهور قوله ويكون لسبه العدد السابق اه

ان يقال اذا فرضنا ان العدد السافل نصف العدد الطافح يكون السافل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع
الجسم ثلث ثقل الماء المساوى له فى الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنصف لنصفه كما ان نسبة
العدد السافل الى قدر الطافح كذلك ولما كان السافل على تقدير مساوى الثقلين تمام الجسم من غير سوت
تام ولا طعوما كان السافل على تقدير كون ثقل الجسم نصف ثقل الماء نصف ثقل الجسم وكله على تقدير
كونه على ثلث ثقل الماء وعلى هذا القياس قوله لم يمكن للاجزاء الهوائية المتحللة فيها شك اراد بالملء
الداعم اذ قد سبق ان المعدوم فى الجسم اذا كان فى الحجم الطبيعى هو الداعم واما ما مر وما خلا دليل على
امتناعه قوله على ما قاله الحكماء وهو اعتبار الثقل والخفة بالنسبة الى الماء المساوى للجسم فى الحجم
قوله ويرد عليه ان الرق الى الظاهر ان هذا معارضة والا لم يمكن نكس دليل العلل الاولى مذكورا ام كان
والوكاء بالكسر الرباط والاناء الذى يسد به رأس القربة قوله لصعود الماء ضغط ضغطا زحمه الى حائط ونحوه
ومنه ضغط القبر وهذا النظر الذى اورده المص اشارة الى ما ذهب اليه قوم من ان العناصر
كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيصعده ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف
فوقه وقد رده الشيخ فى الاشارة حيث قال ومن ظن ان الهواء يطفو
فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه متعاطيه فلا لا لا تطفو كذبه ان الاكبر اقوى حركة واسرع طفوا
والقسرى يكون بالصدمة قوله للاصغر اقوى اذ لا شك ان دفعه الى فوق الذى هو خلاصة من
الضغط عند شدة التكاثف بين الاجزاء وذلك بالكبر دون الصغر مما لا يلتفت اليه قوله
لسكونه الان فيه وكذا فى الحركة المفتاح متعلق بالغمز السابق فى سابقه باعتبار رجوعه الى
التوليد قوله لوجهين الاول اراد به تعرض لتوليد الاعتماد للحركة وليس فيه بيان توليد
الاعتماد للسكون وقد يقال انما لم يتعرض له ادعاء لظهوره فان سكون الحجر المرمى عند ما سار الى
الارض ليس لما بقى الحركة القسرى السابق وهو ظاهر بل بواسطة الاعتماد على الارض فى فيه بحث ان المدعى
عام وهذا الدليل خاص الا ان يحمل على ان المراد نفى مذهب الخصم اعنى تولد الحركات المتولدة
من الحركة او يدعى عدم الفرق بين هذه الصورة وسائر صور الحركة وفيه ما فيه اما فى الوجه فلانه مدعاه تولد جميع
الحركات المتولدة من الاعتماد وقد عرى بلا دليل اذ لم ينقل عنه نفى الكل واما فى الثانى فلظهور المنع فى انعدام
الفوق قوله الثانى حركة السداه فيه بحث لان حركة الماء فى الزراقات الى فوق بسبب حدث
ما فيها قسرية متولدة من حركة ما فى الانبوبة ولا يجرى فيه الدليل الثانى اللهم الا ان يحمل على نفى مذهب
الخصم وفيه ما فيه قوله وفيه نظر الى الاولى ان لا يذكر النظر ههنا حذرا عن ثبوت اللغوية فانه

فانه لسعلع عن الآمدي بعد السطر قوله ليتمسكهما قبل الظاهر لفظ المتمسك الدليل على ان الجبائي ادعى الخ
كما دل عليه قول الشارح هذا ثم ان المراد بتمسكه انما هو تمسك الاول لان تمسك الكل لا لجمع مع تمسك الجبائي
كما لا يخفى قوله فقال على الجبائي اه فان قلت لعل الجبائي يتشبث بتولد حركة الجالس السفينة على لوح الملس
منها من حركاتها اذ لا اعتماد للسفينة على الجالس فبعض تولد حركته من حركتها قلت المراد ابطال في صورة
ابطال لمدعاه وليس من قبيل المناقشة في المثل المردود عند المحصلين نعم للجبائي ان يجعل هذا من صورة
السعلال الحركة بالتولد الكلهم الا ان يقال المولد ههنا اعتماد الجالس على السفينة على ان حركة الخ
لما صرح باعتماد اليد على ما عليها من الشعر والاظفار لم يبعد دعوى اعتماد السفينة على الجالس
فيها قوله ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاظفار اذ الشعر والاظفار لا حيوة
فيها فلا يتعدى اليها حكم القدرة حتى يكون متحركا بالقدرة ومباشرة قوله اذا قيل كل حركة من الحركات
الصاعدة في الصعود اه الحركة عند المتكلمين كونان في آنين في مكانين او الكون الاول في المكان الثاني
وعلى هذا لا شبهة في تعدد الحركات المتصاعدة في الصورة المعروضة وان لم يتعدد عند الحكماء الا الحركة بمعنى
التوسط ولا بمعنى القطع كما علم من قواعدهم قوله منضمة الى معاوقة ما في المسافة اي هذا الاهتمام الكثير
وليس بلازم وانما يلزم لو امتنع الخلاء في مسافة الحركة الصاعدة ولا امتناع عند المتكلمين ولو سلم امتناع
الخلاء فانما يلزم ما ذكر لو كان الهواء راكدا او متحركا الى خلاف جهة او اليها لكن محالفا للاعتمادات
المجتلبة اذ لو قدر حركته الى جهة العلو موافقا في اعتماده للاعتمادات المجتلبة لم يوجد معاوقة في المسافة
ايضا قوله ولا شيء هناك غيرهما فان قلت لم لا يستند السكون الى ارادة المختار قلت
مذهبهم النظر الى الاسباب الظاهرة وتعليل بعض الممكنات ببعض منها والكلام ههنا عليه لانا
مدعاهم نفي وجوب السكون ولا وجه لوجوب السكون ههنا الا من الاسباب الظاهرة قوله فهناك
امور ثلثة لا رابع لها عدم المعاوقة الكلهم الا ان يكتفى عنه بذكر الامر الثالث كما اكتفى به عن ذكر
عدم الاستعداد الشديد كما لانفعال قوله واللين ليس كذلك اي ليس كسعر وفي هذا السعي
اشارة الى دفع اعتراض الابهري بجواز كون امر احد ملموسا ومسعرا ووجه الدفع ان الدليل على
امتناع كون الاولين ليسا عدم كون اللين محسوسا بالبصر قطعا لا انتفاء الملموس فيهما
بدليل كونهما مسعرين حتى يرد ما ذكره قوله بذكر الكيفيات المذكورة لسائر وجه اولا المذوقات
قوله والاسعافة والانحناء فان قلت ذكر الامام في الملخص الاستقامة
والانحناء والتحدب والتقعر من الشكل فالاولى ان لا يذكر بعد الشكل

لانه يسكن من حركة الجالس على السفينة التي عليها
سوال من ولده والسعد ولهذا ان الحق ودل
منه تكلف تكلف الى غيرنا والعرسفيا ما عند

هذا التحقيق الذي
في حواشي المطول منه
رحمه

قلت الا الشفافة والالوان يعرضان للخط قطعا ولا يتصور للخط شكل لامتناع احاطة
... وهي معتبرة في الشكل فالحق انهما من الكيفيات المختصة بالمقادير قوله الى غيره كل ذلك يتغير
ذلك السقف والكتابة مثلا واما ما يتوهم من ايضا من قبيل الرطوبة واليبوسة والملاسة
والخشونة فمبني على انه سطح وما تحتها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الكيفيتين والسكون وكاستواء
الاجزاء في الوضع واختلافها فيه قوله مما يبصر بواسطتهما مبني على عدم الاعتداد بقول من قال من الحكماء
ان الاطراف مبصرة بالذات قوله اي يكفيه شرط ابصارهما اي ابصارها بالذات وبه يخرج الشكل
فانه يكفيه شرط ابصارها على ابصار الضوء واللون لكنه لا يبصر بالذات قوله لا الكيفية وجودا
في الاجسام التي عندنا هذا على تقدير الاشتراط اللون بالضوء في وجوده اذ لو اشترط به لم يتحقق
لونا بلا ضوء فلا يستر به اللون من الضوء في الاجسام التي عندنا حتى يجعل سببا للعلم عليه
ولا يخفى ان الضوء مشروط باللون في الوجود عند بعضهم فوجه التقديم ظاهر قوله ثم يستدل ببعضها
على بعض قال في حواشي التجريد انا سلمنا اشتراط وجود اللون بحصول المزاج فلا نسلم عدم حصول المزاج فيما ذكر
من الامثلة لجواز ان يحدث بادنى امتزاج ضعيف سريع الانحلال ساطع قوي قوله وايضا فان البياض اه اشارة
يراد لفظ ايضا الى انه في عبارة الملخص الى ان الاولى ان يجعل هذا دليلا مستقلا على المدعى لا من تتمة الاول
كما يشعر به عبارته فان هذا دليل في كمال الاول دليل لم يكن منهما يفيد المدعى قوله فان البياض قابل
للالوان كلها وقد يجاب عنه بان البياض انما يقبل من الالوان ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم الاعادة
عنها وان اريد بالقبول معنى الامكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى وسقط قوله والاسع ابيضاض ...
نظرا لان العصبة مشروط فلا يلزم الاتساع الابيضاض ما دام قابلا لسواد قوله بسوى الطريق التحليل
يعني ان الذي يرى من البياض ليس الا شعاع الضوء فيحكم بانه محل لا لانه ليس هنا شيء وبحثا يتحلل
تشاؤ يسمه بياضا قوله صفوة لحشوة بعض الورقة قوله فيه العلل والعلل الذي يحدث من الاشارة كاللون
الذات قال ابو عبيدة اذ خثر اللبن فهو الرائب قوله لان ذلك كان محلا اه قيل عليه يجوز ان يكون السوق
في الحل قبل الخلط مانعا من وصول الهواء بسعاته وعدم حصوله غلط وفيه تأمل قوله ولعل ابا يقول اه
هذا ما خوذ من كلام الامام الرازي في الملخص وقد يجاب بان عدم الاعتماد على الحس ليس الا فيما يعرف
له سبب الغلط اما بحسب السبب فلا والا لا خلا علم لان من فقد حسا فقد فقد علما وهو سفسطة قوله ولا لم يكن
منها الا الضوء هذا مبني على المذهب المختار عندهم من ان الالوان هو السواد والبياض والباقي يتركب
منهما قوله امكن ان يتركب الالوان اه وقد يتركب الالوان وبعد الطرق موجب ان يجعل الضوء غير

السواد

السواد والبياض واذا جعل غير ما ثبت حدوث البياض بطريق غير الطريق الحلي **قوله** ليس في اجزائه
اشراق هذا يخالف ما سيذكره من الحمرة يخالط السواد المشرق للصفرة اللهم الا ان يحمل على
اختلاف المذهب او يحمل الاول على سلب اشراق الاجزاء والثاني على اثبات اشراق المجموع من حيث هو مجموع
فان انتفاء الاشراق في كل واحد من الاجزاء لا يستلزم انتفاءه عن المجموع ولا يخفى بعده واعلم انه لم يصرح
في شيء من الطرق الثلثة السابقة بتوسط الصفرة فلعل التعرض لها ههنا باعتبار ان الحمرة المذكورة
في الطريق الثالث متولدة عنها ومن هذا الكلام يعلم ان الاظهر ان يقال في الطريق الثالث ومن
الصفرة قاله نحوه والسلف الا انه اكتفى بما ذكره من تولد الحمرة من الصفرة **قوله** الضوء لا يفعل
السواد لانه قال الامام في الملخص الالوان الاقحوانية والفيروزجية والحمرة الناصعة والحمرة القانية
مشرقة جدا من طباع الضوء ولذلك ينعكس الى غيرها كالاضواء والغبرة والكهبة والسودية
والسواد واشباهها مظلمة ولذلك لا ينعكس الى غيرها **قوله** وجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر اصفر واذا
صار احمر واصفر وجب ان يكون هناك شيء مرئي غير السواد والبياض على الوجه الذي ذكره على طريق
التحليل وليس غير الضوء كما عرفت فوجب ان يكون الضوء غير ما فليس اصله ضوء **قوله** فوجب
ان لا ينعكس الا البياض قيل لم لا يجوز ان يكون للتركيب والامتزاج مدخل في خصوص الانعكاس فلا يلزم
خلاف ان لا ينعكس الا البياض **قوله** والا لكان النسبي اه قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك لتفاوت
التخلخل والحق هذا فان الطبع بكسر الجسم بخلاف السحق **قوله** وهو انه قد صرح اه وان لم يذكر المصرح
به ههنا الضوء شرط وجود اللون ومن ههنا قالوا ان اللون لا يوجد في عمق الجسم بل هو قائم
بالسطح لان عمق الجسم ليس بمضيء وكل لون مضيء قال الامام في الملخص لما ذهبنا في الكبرى توقفنا في هذه
المسئلة وقد يقال الحق في هذه المسئلة السابقة ان الظهور للبصر بالفعل ان اخذ داخلا في مفهوم اللون مفهوما
فلا وجود لشيء من الالوان في الظلمة كما ذكر الشيخ وان لم يؤخذ داخلا فالضوء شرط في صحة كونه مرئيا
لا في حصوله في نفسه كما ذهب اليه الامام وانت خبير بان جعل الظهور بالفعل للبصر مفهوما للون امر مستبعد
اول لا نسلم انه في الضوء فيلزم ان يكون ضوء الشيء بعد الغيبوبة عن الابصار معدوما وكذا
في سائر المحسوسات سائر الحواس فتأمل **قوله** يدل على العدم اه الحصار بعدم الرؤية في الاجرام بعد
تحقق القابلية الا انه على ما هو كذلك فيما نحن فيه فلا يرد ان الهواء ليس بمرئي مع انتفاء الاجرام فيه
واعلم ان هذا الدليل يدل على بطلان ما اول به كلام القائلين بان الضوء شرط وجود اللون من ان اللون
يحصل بحصول اثار علوية من الانوار والاضواء الكوكبية فان الامزجة تابعة لتحصيل الاستعدادات

فافهم

على ان الصفرة من الالوان الاشراقية ولا ... عدم ... الامام الصفرة ... والسواد ... بالصفرة ... والسواد غالب في الاول ... دون الصفرة ... في الثاني

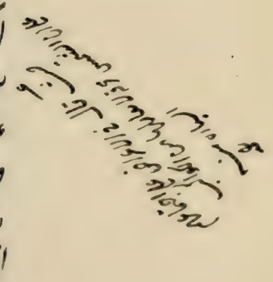
وان كان صار له يجوز ان يسلك السواد عند الاختلاط وان لم ينعكس عنه الا انوار منه

من اجرام سماوية فلما حدث في المركب من الاركان مزاج بدون ما شرا الحرارة الشمسية قوله مع كونها
امرا عدميا مشيرا الى ان الاستدلال مبني على عدمية الظلمة فلا يرد احتمال ان يكون الظلمة الحاصلة بالمرئي
كالسيخ من الصور الانبياء على اسباب عدمها لا يتم نظرا الى ذلك الاحتمال قوله وسوقها الى الامام
الرازي قال في المباحث المشرقية الاقرب ان كون الشيء ملونا بالفعل لا يتوقف على كونه مضيئا بالفعل
لان قابلية الجسم للضوء موقوفة على وجود اللون فلو توقف وجود اللون على وجود الضوء بالفعل لزم
الدور ويجيء جوابه في المقصد الثالث من القسم الثاني قوله ولما احتمل ان يكون ايضا احتمل ان يقال
ان انعدام اللون المحسوس مع بقية مراتب الضوء عند انعدامها ليس لانعدامها بل الاخفاء يعول لنا قوله
مع ان لقائل ان يقول وايضا الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك
اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني يشبه الضوء وهو اوضح وابين من المجموع الواصل
اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تؤمل فيه تاملا صادقا يعرف ان اللون عين الضوء
وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء قوله ولا عكس قيل لا دخل له في المقصود بل ربما كان منافيا
فيه لان غايته ان الظلمة عائق عن الرؤية وامر موجود واجيب بان الاستدلال بالاصلاف كما اشار اليه
قوله انت ترى فلو ذلك اصلاف حالهما وانما استدل بالاصلاف لانه لو استدل بالرؤية لعورض بعدم
رؤيته من في الخارج ولا يمكن المعارضة في الاستدلال بالاصلاف كما لا يخفى وان يقال قوله ولا عكس
لدفع وهم وهو انه يجوز ان يكون الشخص في الغار مضيئا بنور مقابله وليس بين الداخل والخارج
ظلام اصلا قوله الا انه ليس امرا صحيحا فيه ان ما ذكر على تقدير تمامه لا يدل الا على كونها عدمية لجواز
كونها وجودية غير مانعة من الرؤية قوله بانا اذا قدرنا اه فيه ان هذا التقدير يحتمل البطلان ولو سلم
فالظلمة قد يتحقق وقد يحصل واعلم ان القائلين بوجود الظلمة تمسكوا بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور
فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى
الخاص وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف قوله فرع بينهم من جعل الظلمة اه فان قلت لا وجه
لهذا التفريع لان كون الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء ليس متفرعا ومبنيا على انها امر عدمي
قلت لو سلم ان التفريع ههنا على المعنى المشهور فلعل نفي الاشتراط مبني عليه اذ لا وجه لجعل عدم الضوء شرطا للرؤية
الا ان يكون الضوء شرطا مانعا عنها ولا يخفى بعده قوله لا يخفى على ذي فطانة وذلك لانه لما لم يذكر الضوء في
المقصد الثاني من مقاصد القسم الاول اعني مباحث الالوان ليس ما بهم بل انما ذكره ليبين كونه شرطا
للرؤية للوجود اي رؤية الالوان ووجودها فالمناسب ان لا يجعل بيان ماهيته مقابلا لمقصود الاصل في بيان احوال القسم

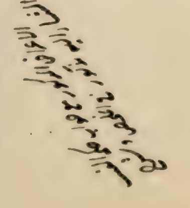
الاول بل لعل كونه شرطاً للرؤية معقداً ولعل بيان انه ما هو فرعاً وبهذا اندفع ترجيح اسلوب البصر بان كشف ما هو متقدم
على بيان اصول لها اذ مراد الشارح اولوية ما ذكره بالنظر الى الاسلوب الذي سلكه في الضوء **قوله** لان
الضوء اجسام فيقال لو كان الضوء جسماً يلزم التداخل واردنا حجم الجسم القابل للضوء واللازم بين
الفساد كما لا يخفى وكذا الملزوم **قوله** ولذلك يسمعون بها الطاعنون في الشمس نقل عنه ره ان وجه
الاستعانة اما ان تكل الخطوط النورية بصعود وبرودة لكدورتها عند نفوذها في الشفاف اولان الرؤية
الحادثة عند الرطوبة الجليدية تكون من اعظم فيرى المرئي اعظم وفي شرح المقاصد انما يستعان بالحامل
على ارتباط الخطوط الدقيقة عند ضعف في الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة **قوله** وقد يجاب
عنه بانه لو كان جسماً اه قيل لعل الان يقال يجوز ان يكون جسم الضوء خاصية الاظهار فيزداد الجسم
الماء في ظهوراً عند ما ازداد ذلك الخاصية اولا يرى ان الاعراض المرئية تمنع من رؤية اعماد الجسم
لا اشتعال كالمس ويامج ان الضوء لا يمنع وما ذلك الا لخاصية فيه **قوله** واذا غلظا جداً اه فان قلت
فما وجه عدم سراية ذلك كما هو كما له غلظها قلت لانه يعاء مطلق اللون فيها اصلاً بخلاف صفحة
البلور والزجاج الشفاف فان فيهما لوناً ما وان كان ضعيفاً فعلى هذا لا يلزم انما يكون الاكثف ضوءاً
اكثر السواد لولا ما اشرنا اليه سابقاً **قوله** بل هي حجاب لها بالكلية وبالنسبة الى احساس العيون
الضعيفة بان يكون هذا اقوى من احساس العيون القوية بالنسبة الى احساس العيون
القوية بدونها اقوى من احساسها لانها حجاب في الجملة وان احساس العيون الضعيفة اقوى من
احساسها بدونها بل قد لا يكون لها احساس بدونها وان كان حجاباً في الجملة لانها تدفع الماء من
رؤيتها باحدى الوجهين المذكورين واما ان احساس الضعيفة اقوى من احساس القوية بها فغير
ظاهر **قوله** والثاني بط فان العطف صواب حكم العين لانم ان حركة الضوء بالطبع ليست الى جهة واحدة
اذ وقوع الضوء من كل جهة لجواز ان يكون بالقسر وكان قول الشارح ولا قاسر يعيه يعسره واشار
الى دفعه لكن الكلام في اثبات انتفاء القاسر فان عدم العلم ليس علماً بالعدم **قوله** ولا العدم دائه
والا لما قيل لم لا يجوز ان يشترط وجود بعض الاجسام كاجسام عالم الفلك كالشمس وتعلقه
بهواء عند ما حال بين اجزاء المبدء مع المصباح او يكون الضوء جسماً لمعاً يشترط رؤيته
بكيفيته فيسرولي فلا يرى وحوله وسوهما دنا هم وانت خبير بما يسمع الآن
من المدعى الاستبعاد لا عدم الجواز كما دل عليه جعله مقوياً لا دليلاً فهذا اندفع
بعض هذه الوجوه كما لا يخفى **قوله** لرأيناه في وسط المسافة منه ان عدم الرؤية لجوز

قال الاستاد في المقصد الثالث من الموقف ايضا
بعض الاوهام اللوم اوضرنا على انقطاع اولا وعدم
وقوف على تحقيق معنى الانطباع فليعد او فكرنا في ما
اللون وعلى هذا الوجه النوع من المقاصد والمقصد من
مثال النوع لكن الاولى عنه

لجواز ان يكون اللطافة لحظ الحركة في العادة قوله فاذا زال الخ اه محل معرضه واعلم فعلم
المراد سقفه قوله زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر فمثل هذا الضوء مشاهده
استمراره فلو جواز انه يعدم ويوجد مثله انا فانا لجاز مثله ذلك في الجسم المتحرك بعينه اذ لا فرق
بينهما في ذلك عند بداهة العقل قوله وادعى ان الظهور المطلق اه بيان لما ليس
ظهور اللون والمراد بالظهور المطلق هو الفرد الكامل لكامل قوله هو اللون الظ معنى ما سبق
ان يقول فالضوء هو ظهور اللون لكنه نبه على ان مرادهم بمراتب ظهور اللون هو اللون الظ
على مراتب قوله وبطلانه اعرف الخ الظ انه معارضه لكن اتى بها قبل الاستدلال بالدليل
لان الضوء امر غير نسبي لانا نرى الضوء بعين اولا وبالذات ولو كان من الامور النسبية
النسبية لم يكن مرئيا كذلك قوله فلا يكون لقولهم اه لا يخفى ان مثل هذه المسامحة شايعة
اذا حمل ظهور اللون على اللون الظ لحمل حصول الصورة على الصورة الحاصلة فلا وجه ردها لما اورده
الامام على الشق الثاني قوله اي ولانه يعسر بحسب اللغة واشارة الى معنى التعليل الذي فيه كما في قوله
تع يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم وليس مراده ان ان في عبارة المص مفتوحة
حذف منها اللام كما هو شايع مثل الرابع في الصحاح انها ذبابة تطير بالليل كانه نار وفي ربيع
الابرار الزمخشري انها طاير ان طار بالنهار كان كسائر الطيور وان طار بالليل مثل شهاب ثاقب
قذفه او مصباح انفصل من الرجال الى الفتيلة قوله وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة بذواتها اه ح
الآمدي في ابكار الافكار في اخر النوع الخامس من مباحث العدد ان الكواكب الباقية عندهم مكتسبة
نورها من نور الشمس كالقمر ودل كلامه قبل ذلك على ان الكواكب الباقية ايضا يكتسب نورها من الشمس



عندهم ما ذكره الشارح ههنا لعل الحكم الان يكون للفلاسفة فيه قولان تعرض الآمدي لاحدهما و
الشارح للآخر والله اعلم الطعمة الظ قوله فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس لكن لا بطريق الا
نعكاس كما صرح به في الملخص والسيد له عليه ثم ان فيما ذكر اشاره الى اندفاع الاعتراض المشهور على ان
المضيء لا يضيء الا المقابل وهو انا نرى وجه الارض عند الاسفار مضيئا وهذه الاستضاءة من
الشمس التي هي غير مقابلة اياها ح ووجه الدفع بعد الشهرة كون الاستضاءة لا بطريق الانعكاس
ان تلك الاستضاءة من الهواء المضيء بالشمس المقابل للارض قوله وكالظل على وجه الارض



من مقابلة الجو هذا المثل حيث دل عليه كلام المص وان كان مخالفا للعرف قال في شرح المقاصد انه
ليس باظلم وفاقا ويؤيده ما ذكره الشارح نفسه في حواشي حكمة العين من انه يوجه على عكس الظل

بالضوء

بالضوء الثانوي الحاصل لغيره ان الضوء الحاصل على وجه الارض مقابلة القمر ان طلوعها ظلا والجواب
بالالتزام او يكون القمر مضيئا بالذات في الغاية قوله الواقع في جوانبه بهذا العدد نظر قوله
بالنسبة الى ما في البيت ايضا وسعادة من الامور المستفيدة من مقابلة الشمس كما صرح به
ان الى امور غير محصورة اشارة الى رد كلام المقاصد من ان ما ذكره في المواقف مبني على ما يراه الحكماء
من عدم تناهي انقسامات الاجسام والعامة يرونها متناهية وان كانت محصورة بين حاصرين
حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما يقرر من ان المحصور بين
الحاصرين لا يكون الا متناهيا ومعناه بحسب الكمية الاتصالية او الانفصالية لا بحسب قبول الانقسام
قوله موقوف على تكيف الهواء بالضوء فان قلت سيق انه يعدم هذا المقصد الثاني لانه معدوم له قلت
انما لم يعده نظرا الى ان الاهتمام بالثاني اكثر قوله والدور دور معية لانه مع الاستدلال الاتي على ان الضوء
ليس شرطا لوجود اللون لاستلزامه الدور كما نقلنا في المقصد الثامن من مقاصد القسم الاول قوله ورده
الامام الرازي قال في شرح المقاصد فيه ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى مخصوص اذا
جاوزه ادى الضوء في العصار وحاصله انه يجوز ان يغيره الافراط كما يغيره التفريط قوله والظل لم يفعل
ان قيل لم لا يجوز ان يكون في الجهة التي هي خلاف جهة الشمس لكالتكيف بالضوء العلوي فالحس يقبل به
ولو الميلد الكواكب نهارا وبالجملة الكلام في الهواء الصرف كما تقرر وهذه الجهة لا يدل على السحابية بل السحاب
الهواء مطلقا قوله كما يمنع رؤية المكيف بالضوء الضعيف فان قلت الضوء الذي في الهواء ان كان
في الضعف بحيث لا يرى كان الضوء الحاصل في وجه الارض اولى بان لا يرى والتالي كاذب اجاب
قلت اجاب عنه الامام في الملخص بانا نلتزم التالي لانا اذا نظرنا الى الجدار الذي لا يقابله الشمس لكنا لا نرى
فيه الا اللون ولا نرى من الكيفية الحاصلة فيه عند كونه في مقابلة الشمس وفيه ما فيه ويمكن الجواب
عنه بالملاحظة فليتأمل قوله التي هي كيفية عارضة للاصوات المفهوم مما ذكره الشارح في تقسيم الموجود على رأي
المتكلمين في اول حواشي التجريد ان الحرف عند المتكلمين كيفية موجودة عارضة للاصوات ومن توابعها ولهذا
حصر الشارح المسموع في الصوت ولم يتعرض للحرف ولكن انه لا يلائم مذهبهم فانهم لا يجوزون قيام العرض بالعرض
فلعل الجواب يعتبر الفوات ان الحروف عندهم كيفيات غير موجودة عارضة للاصوات فلا بعض بما في حصر المسموع
في الصوت وانت خبير بان القول بعدم مسموعية الحرف اللازم من هذا الجواب بعيد كيف ولو لم يكن الحرف
مسموعا لم يكن اللفظ المركب من الحرف مسموعا ايضا ولو قيل الحرف عند المتكلمين صوت مكيف بكيفية
مخصوصة ولو علم منه فلا بعض بما في حصر المسموع في مطلق الصوت الحسي بعد تسليم مسموعية المعدان كلام الشارح في

في حواشي التجريد لان هذا التعريف كما لا يخفى **قوله** فان التموج محسوس باللمس قال الشارح في بعض مصنفاته الحق
ان التموج الحاصل في الهواء حال التصويت لا يحس بل هي مدركة بالوهم لا يقال الحركة من شانها ان يكون
مبصرة ولو بالتبع فلا يكون من المعاني التي يدركها القوة الوهمية لانا نقول ما ذكرتم انما يثبت حركة المتحرك
المحسوس بالبصر وههنا ليس كذلك فلا يكون من شان حركته ان يكون مبصرة الى ههنا كلامه **قوله** والصواب
ليس كذلك واما اعتراض المطارحات في حواشي حكمة العين لجواز ان يكون بعض الحركات صوتا فمما لا يلتفت اليه **قوله** وايضا
كل منهما مبصر في بعض النسخ منهما محسوس بالبصر في بعضها منهما بالبصر لكن صرح في حواشي على التجريد بان كل
من القرع والقلع والتموج محسوس بالبصر فهو ايد للنسخة الثانية وان كانت النسخة الاولى موافقة للمحاذف
المشهور ثم ان المبصر نوع التموج لا تموج الهواء بعد اللون الكافي للرؤية فتامل وبهذا التقرير كاف في الاستدلال
على ان التموج ليس بصوت وبهذا الدليل يبطل ايضا ما قيل من ان الصوت جسم وكذا الدليل الملموس الجسم ولو ما
دون الصوت **قوله** وسببه القريب تموج الهواء قيل ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء
لم يكن لمماسة الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الى اسماع النفوس من الافلاك لكن نسب الى
الاساطين من القدماء انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير سماعها العقل وتتعجب
منها النفس حكي من فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهره و ذكاء قلبه نغمات الا
فلاك واصوات حركاتها ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم
الموسيقى والحق عندنا ان الصوت لحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تعرض لبيان البطلان الا ايضا لحاجة الى
زيادة بيان **قوله** لتموج الهواء على الوجه المخصوص اشارة الى دفع ان الدوران ليس بتام وجوداً وملخصه
انهم لم يجعلوا سبب الصوت اي تموج اتفق بل التموج المخصوص الحاصل بسبب القرع والقلع وقوله مع كونها معلومة
بعبارة اشارة الى دفع قوله لا بعد الاطناب والسؤال مما يطلب فيها التعيين فافهم **قوله** اولهما سطح الهواء اه
يحتمل ان يكون سطح الماء والماء المساوي من فوق من الانعكاس وسواه حج ويحتمل ان يكون بالعاد والبا الموجودة
لم يحد انقلاب الهواء من بعض مسافة القارع ليس علة مستلزمة للتموج السبب للصوت لحصوله قبل مماسة القارع
للمقروع مع عدم الصوت رح بل انقلابه من تمام المسافة و بالجملة انقلاب الهواء الملاصق لسطح المقروع معتبر
في حصول التموج السبب للصوت كما دل عليه السياق **قوله** قاعدة على سطح الارض اه فان قلت ما الدليل على ان الهواء
المتموج لهما على هيئة المخروط وليس على هيئة اسطوانة مستديرة احدهما جانبها على الارض والاخر في جانب السماء
قلت الدليل عليه انك اذا صوت في موضع من الارض وفرضنا ان منتهى ما يبلغ اليه صوتك من كل جانب نصف فرسخ فالهواء المتموج
من صوتك على هيئة دائرة قطرها فرسخ مركزها في موضعك ولا شك ان منتهى ما يبلغ اليه الصوت من جهة العلو مما لا يزال اشك نصف

فرسخ

فرسخ ايضا فلو كان التموج كاسطوانة مستديرة يكون قاعدتها الذي يلي السماء دائرة قطرها فرسخ مركزها
ما يحاذي رأسك فيلزم ان يسمع الصوت في جميع محيط تلك الدائرة وليس كذلك لان البعد بينك وبين محيط
الدائرة ازيد من نصف وقد فرضنا ان منتهى ما يبلغ اليه الصوت نصف فرسخ واما قلنا انه ازيد لان
الخط الواصل بينك وبين مركز تلك الدائرة التي فرضنا بعده عما يحاذي رأسك نصف فرسخ وتر لزاوية
حادة والخط الواصل الى محيطها وتر لزاوية قائمة وقد تقرر في موضعه وتحقق بالنقل الصادق
ان وتر القائمة اطول من وتر الحادة فتعين ان الهواء المتموج على هيئة مخروط كما ذكره وبهذا التوضيح
يعرف حاصل قوله واذا فرض الصوت الخ فليتأمل قوله فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه
زماني قال صاحب الصحائف فيه بحث اذ لا نسلم ان الصوت زماني لان بعض الحروف آني كما يجيء مع
صوت ولا يخفى عليك انه اذا تم ما تقرر من ان الحرف عارض للصوت لا يتم قوله او جزء آخر منهما فيه
لا نسلم ان كل من الوصول واللاوصول جزء آخر لعلة التموج فاذا كان آنيين لم يلزم ان يكون الجزء الاخير
آنيا والمعلول زمانيا ولو سلم انه ليس جزءا اخيرا من الجزئية مع كونه آنيا لم يسلم المحذور لان التوسط
من ذلك الجزء الآني والمعلول الزماني اعني التموج اما ان يكون آنيا او زمانيا فالمحذور باق والجواب
عن الاول المنع وعن الثاني ان المحذور يلزم بعدم توسط الزماني انما يلزم اذا جعل ذلك الآني علة تامة للمعلول
الزماني او جزءا اخيرا وسوهم قوله لوصوله الى السامع ذكره تمثيلا لما عطف عليه قوله لا لتعلق حاسة
السمع قوله يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ اعترض عليه صاحب الصحائف
بانا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا الى خلافها وذلك ضروري
يؤيده بالتجربة ومن المعلوم ضرورة ان الهواء الحامل لذلك الصوت ما وصل الى صماخنا اذ لكنا
وقد في موضع لا ريح فيه حتى يقال انه صرف الى جهتنا بل كان خارجا عن ذلك الموضع صرفه الريح
عن جهتنا فقد سمعنا صوتا مع عدم وصول الهواء الحامل لذلك الموضع الى صماخنا وفيه نظر لان كون
سماع الصوت يدل على وصول الهواء الحامل له الى صماخنا اذ لو لم يكن الاحساس موقوفا
على ذلك الوصول لما يتشوش ضرورة والثاني يبطل بالتجربة فكذا المقدم قوله وما هو الا نحو ما في
في داخلها لم لا يجوز ان يكون ذلك كمنع الانسداد ان يتعلق حاسة السمع بالصوت الذي في داخلها
كما يمنع حاسة البصر من رؤية ما في داخلها اذا كان فيه شيء مرئي فلا يبعد توقف الاحساس بالصوت
على وصول الهواء الحامل الى الصماخ على انا لا نسلم عدم وصول الهواء الى الصماخ الحاضرين ولو قيل لو وصل
لسمع يمنع لجواز توقفه على شرط آخر قوله وان تساويا في مسافة البعد اشارة الى دفع اعتراض

صاحب الصحائف لجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت عن حد السماع لان الادراك من البعد
لا بد ان يكون له حد كما في الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك **قوله** فيسمع من الصوت الذي
يوجد معه بلا تخلف فيه بحث لان وجود الصوت اذا كان من الحرف الذي هو النوع الآني يلزم ان
يكون الآني علة تامة للزماني او جزءا منها فيستلزم له فيعود الاشكال السابق اللهم الا ان يريد بالمعية
اعم مما هو في حكمها بسبب قلة الزمان المتخلل وكذا من عدم التخلف **قوله** وما هو الا سهو اعترض عليه
صاحب الصحائف لجواز ان يكون عدم السماع وقت الضرب لبعد الصوت وقتئذ عن حد السماع فاذا وصل
حده سمع نعم لو ثبت ان السماع قد يتأخر عن مشاهدة ضرب الفاس سواء كان على حد السماع ام لا
لا اندفع لكن اثباته عسير ثم انه يرد انا نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك لبطوء تعلق حاسة السمع وسرعة
تعلق حاسة البصر لسبب آخر دون بواسطة سلوك الهواء فليتأمل **قوله** وان فرض كونه محيطا بجميع
الجوانب ايضا اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحائف الوارد على ظاهر عبارة المص وهو يجوز ان
يكون وصول الهواء الى الصماخ من مخرج آخر من المنافذ الضيقة في الجدار ووجه الدفع ظاهر فان قلت
لا نسلم سماع الصوت من وراء مثل هذا الجدار قلت الكلام في الجدار المحيط بجميع الجوانب المشتمل على المنافذ
الضيقة والتجربة شاهدة بسماع الصوت من ورائه نعم لو عدمت من مسامه عدم السماع لدلالتها
على ان الحائل كلما كان مسامه اقل كان السماع اضعف وكلما كانت اكثر كان اقوى فتامل
قوله ولا استبعاد في تعدد المنافذ بعدد الهواء المتكيف **قوله** في الجدار الصلب واصلا الى السامعة
بل وان فرض معه مما فرض مثله الانبوبة نفسها دون تعدده في الانبوبة والوصول الى الصماخ من مع
تحقق المسام الضيقة في كل منهما يستدعي فارقا ولعل الفرق بعد تسليم ان الصوت لا يسمع في خارج
الانبوبة ويسمع من وراء الجدار المحيط بجميع الجوانب وان فرض الصوتان متساويين في العلو ان خروج
الهواء من المنافذ الضيقة يستدعي ضغطا قويا عند تحقق هذا الضغط خروجه من الطرف الآخر للانبوبة واما في
الجدار المذكور فلا مخرج للهواء سوى المنافذ الضيقة فليتأمل **قوله** اراد به تكيفه بكيفية الصوت فيجوز ارادة
حصول الشكل ويمنع الاحتياج الى بقائه في السمع بناء على انه من المعدات **قوله** مما صورناه في كيفية
ادراكه ظهر مما صوره في اول هذا المقصد ان ليس الهواء الاول المتكيف بعينه يصل الى الصماخ بل الهواء
المجاور له يتكيف بمثل تلك الكيفية وهكذا الى ان ينتهي الى الصماخ فح يجوز ان هواء متكيفا بحرف صامت ويصادفه
هواء آخر متكيف بهواء آخر مثله الى الصماخ فلا يلزم وجود حرف صامت في زمان فلا محذور **قوله** الصوت
موجود في الخارج ههنا تكلم سؤال مشهور وهي ان الظاهر ان الموجود من الصوت في الخارج امر

هذا الاعتراض مذكور في الشرح حكمة العين ولم يوضح الشارح جوابه تد

بسيطا

بسيط غير منقسم كما ان الموجود من الحركة ايضا كذلك وهو الحركة بمعنى التوسط وكما ان الزمان وهو الآن
السيال وان لم يعرفوا انه كذلك في الصوت وذلك لان دليلهم على ان الموجود من الحركة مثلا امر بسيط غير
منقسم هو انه لو انقسم لامتنع اجتماع اجزائه في الوجود والا لكان قارا وما يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود
لا يكون موجودا بالضرورة فيلزم ان لا يكون موجودا في الخارج وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان
يجري في الاعراض السيالة صوتا كان او غيره فيلزم القول بكون الموجود من الصوت ايضا امرا بسيطا
غير منقسم ولا شك انه مسلم لانه كما كان معلولا لتموج الهواء الذي هو حركة مخصوصة حاصلة من
قرع او قلع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها ايضا مستمرا فاذا انقطع تموج
انعدم الصوت الحاصل فيه واذا ادى تموجه الى تموج هواء آخر مجاور له حصل صوت آخر وهلم جرا
الى انقطاع التموج وليس الصوت الحاصل في التموج الثاني هو الصوت الاول الحاصل في التموج الاول
والا لزم انتقال العرض **قوله** كما ان اليد لما كانت بملمس اه فيه ان عدم ادراك جهة الملموس كليا ممنوع
فانا ندرك جهة الريح الحارة عند هبوبها علينا وان ادعي هذا جزئيا لم يكن للشبهة وجه فقال الشارح في
بعض مصنفاته هذا الاشكال لا يضر المعلل لان قوله كما ان اليد للتوضيح لا للاستدلال والاقتصار
بمثل بعد الطعن والمستدل عليه وفيه نظر لان الملازمة المذكورة في اصل الاستدلال وما ذكر في بيانه هو
عدم ادراك جهة الملموس احيانا مع ان اللمس حيث يلمس اتفاقا فكيف لا يضر المعلل والحق ان
ان احتمال ادراك الجهة بكون التموج في الاهوية الخارجة منها حالة يصير سببا لذلك الادراك من
من غير ان يكون هناك صوت قائم وان لاح عن بعد وداعي في ان المستدل عليه يطلب فيها اليقين
قوله وليس يلزم ان يكون ح اي ليس يلزم من ادراك الجهة ان يكون الصوت حين ادراكه
المنتهي الى ادراك جهته بعد الادراك حاله عن بعد ادراك جهته وان كان سواء بعدا في نفس
الامر فليتامل **قوله** ينافي بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول سواء حمل على الوصول بعينه
او ما يساويه وما في حكمه من القرب جدا وذلك لدلالته على ان الصوت البعيد يدرك حيث هو وانما قال
فان بظاهره لامكان ان يقال الوصول شرط احساس البعيد بطريق السمع كما اشار اليه يعني
كلام صاحب المسير **قوله** الا بعد ما يتادى الى جملة الشيا مسطعا لان المنع او لا بعا الاثر
المسه على المبدا لا يطلع بعد الاثر فتامل **قوله** لانا نحس عن الاول قيل هو كلام على السند
واجيب بانه في قوة انما يدرك الموجه بدل على مساواته للمنع وانت خبير بان ذلك الطعن ايضا في
كما دل عليه قول الشارح لان الصوت موجود فيها فلا يدل على مساواته للمنع ويؤيده ما ذكر

الكاتبي في شرح الملخص واورده الشارح في حواشي حكمة العين ولا يعرض لما عليه حيث قال ولقائل ان يمنع الحصار
سبب ادراك الجهة في المذكور من وجه يلزم من بطلان احدهما تعين الاخر **قوله** والمشهور في الكتب
اعتبارها في الجدار دون الجبل لكن الحق اعتبارهما فيهما معا لان الجبل اذا لم يكن املس بل صقاوم بعض
اجزائه قبل وبعض اجزائه فيسمع الصوت الاول ولا يكون الصوت الثاني شبيها بالاول وبالجملة ما يكون بسبب
لاشتراط الملاسة في الجدار يكون سببا لاشتراطها في الجبل فاما ان لا يشترط فيهما او يشترط فيهما معا مع
انه ليس كذلك ذكره صاحب الصحائف وهو انا قد نسمع الصدا في صحراء جبلها على بعد واسع او اكثر ولا
يمكن وصول الصوت اليه والاسمع صوتا من عليه فالاشبه عدم اشتراط الانعكاس في الصدى
كما ذكره الامام **قوله** ورجع ذلك اه هذا متعد من الرجع اي رجع ذلك الجسم الاملس الهواء المصادم
واما قوله رجع فهو من الرجع فلا يتوهم التكرار **قوله** اي منه وصعه فيه الكيفية بها التساوي طول الصوت
وقصره حتى يصح الاحتراز عنهما بقوله بشاركه في المسموع اعلم ان كون الحرف عبارة عن تلك الكيفية العارضة
للصوت انما هو عند الشيخ وعند جمع من المحققين الحرف هو الصوت المعروض للكيفية المذكورة والاشبه
بالحق انه مجموع العارض والمعروض كما صرح به البعض ويشير اليه الشارح فيما سيأتي **قوله** عن صوت
آخر مثله في الحدة والثقل المراد من الصفات الاخر هو الذي لا يكون مكتسبا بالكيفية فلا يصح ان يراد الا
ما يتميز عن جميع الاصوات التي شاركه في الحدة والثقل كما قيل **قوله** من حيث هو مسموع اشارة
الى دفع اعتراض السائل فهذا الذي اشار اليه صاحب الكاشف ايضا وهو انه لا دلالة لقولنا يتميز
في المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا نعم لو قيل يتميز المسموع لصح ما ذكره ووجه الدفع انا نريد المسموع
من حيث هو مسموع بان يكون ما به الامتياز مسموعا كما يظهر من كلامه **قوله** فلانهما من الكيفيات
المختصة اذ ايماؤها مع الاضافة ولعل الشارح في مباحث الكم المتصل عن المساحة المشترك فيه معنى كونهما
من احدهما لكن انما يستقيم اذا جعل معروضهما موجودا في الخارج واما اذا جعل الموجود من الصوت
في الخارج امرا بسيطا غير منقسم على قياس ما قيل في الحركة والزمان فلا بد يكون الطول والقصر القائمان
بالصوت المستدعي منشأهما الكصلري ولا يكون من الكيفيات الموجودة في الخارج عند هذا العرف وغيره
من الفلاسفة **قوله** وان كان بعض راجع الى الطول ههنا المسموع فان الطول اه الظاهر من سياق
كلام ان ضمير بعض اذا كان على صيغة المعلوم راجع الى الطول ويحتمل ان يرجع الى كل من الكيفيات المختصة والمأخوذة
مع الاضافة بقوله ههنا حيث كان معروضهما الصوت فان الكلام فيه ويؤيده قول الاظهر
نعم كل منهما يعرض للصوت الذي هو مسموع لكن المفهوم من قوله فان الطول ان يعرض المسموع

التي في الصف والاحرف الواحد يمكن ان يتلفظ مرتين بحيث لا يتميز مرة عن مرة في الحدة والثقل صح

انما

انما هو في الصورة الطول وانت خبير بان الضمير ههنا ليس معناه المسارق في المنطق
اذ ليس المسموع ههنا جزء مدلول الطول بل معروضه وان القصر ايضا يتضمن
ههنا المسموع وان كان المراد بعض معروضه كما في القصر ايضا يكون الصوت زمانيا
البتة فلا وجه وجها للتخصيص اللهم الا ان يبنى الكلام على ساذجه ذلك من الطول دون القصر
وهذا الساذج ربما لا يسكر قوله فهما مطبوعتان اه ذكر في حاشية البحر ان ملايمة الصوت وعدمها
مدركان بالقوة الواهمة لانهما من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات فكان الشارح رح اراد بهما ههنا
مطبوعين نظرا الى ان في ذلك الواهمة لهما مدخل من الطبع قوله وهذا انسب بمباحث العربية قال
رح لان اصحاب العلوم الكلمة مركبة من الحروف ويقولون للكلمة انه صوت كذا فلو لم يكن الحروف
عندهم مجموع العارض والمعروض بل عارض الصوت فقط لما صح منهم ذلك والحاصل ان اطلاق
الصوت على الكلمة المركبة من الحروف على تقدير كون الحرف نفس الهيئة العارضة للصوت مجاز تسمية للعارض
باسم المعروض وعلى تقدير كون الحرف عبارة عن المجموع تسمية للكل باسم الجزء ومن البين ان الثاني انسب وما ذكر
يظهر ان كون الحرف عبارة عن نفس المعروض انسب بذلك القول من المذهبين الاخيرين اذ لا اي
في ذلك للاطلاق على هذا التقدير اصلا قوله انما صفوية انما سميت مصوتة لاقتضائها امتداد الصوت
وسمي ما يقابلها صامتا لعدم اقتضائه ذلك قوله اذا كانت ساكنة متولدة ان عمم هذا الشرط
بالنسبة الى العلة فالمراد بالحرف اعم من المتحركة والساكنة والا فالظاهر فايدة الشرط بالنسبة
الى الهائم المراد من المدلول حصولها في اللفظ باعتبار الاشباع فلا ينافي كونها من اصول الكلمات
قوله واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اعلم ان الهمزة كما تحصل بتحريك الالف في اول الامر
كذلك تحصل بمد المصوتات الى غايته فان في مد المصوتات الى الهمزة بالاستواء ولعله ان الاصوات
انما هو حدوث الاعتماد لحد مخصوص المعتمد في هواء الدخان المتحلل في الرية ولذلك الاعتماد
حد مخصوص لا يمكن الزيادة عليه والا لخرج كل ما اصحع والرية من ذلك الهواء ومات الانسان
فاذا انتهى خروج الهواء الى الحد مع الطبيعي الى حد الصوت وانقطع النفس وهناك مخرج الهمزة
قوله وكالعين والكاف في كون العين من الزمانية العرفية بل الظاهر انها انية حرفية فتامل
قوله فان القائل على الطرف انها زمانية قيل اذا كانت مما يمكن تمديدها فلا توهم تكرار فالمناسب
ان انها زمانية لا علية الطرف ويمكن ان يقال ذلك الامكان ايضا مظنون فهو منشأ علية
الظن بما ذكر قوله راء سواله قال بعض المحققين يعني قولهم الراء حرف مكرر ان له قبول التكرار لانه كذلك البتة

ان قول اصحاب الوسيط

لصح كون الحرف نفس الهيئة العارضة
والا لصح كون الحرف عبارة عن المسموع منه

تأمله يعني بانها حرف

فان الرا، تخرج من ظهر اسل اللسان ومايليه من الحنك الاعلى فادرهم لحكم الالفاظ الصافية والعدد
راس اللسان يحصل بتكرار، بعدد وهو تحصيل لا لاحد من القراء صونا للقراءة من الزيادة فبحث
احكام الصافية فيها **قوله** الا ان الحنك لا يشوبه مسامتا رمنها اضافة الالزمة الى تلك الحروف مع انها
انه مختصة باعتبار كونها لازمة معروضا لها **قوله** ولذلك ايضا لم يجوز الوقوف على المتحرك ولو كان الا
عدم في كلمة مستوجبا ان تكون على تلك الاحوال لان الحرف الاول متحركة البتة لا عرفت والاخر ساكن في الوقف
وبينهما منافرة فكونا معا لها وحصولهما متساويا لتحصيل الاعتدال وفي تلك الحالة لا يحتاج الى معدل
لانه حاز عليه الحركة والسكون من حيث هو متوسط لم يتحقق المنافرة بينه وبين شيء من طرفيه وايضا
الحركة الابتدائية اسهل من الحركة المتوسط فالتنافر بين السكون وبينها اشد منه بينه وبين المتوسط
ويؤيده انه اذا حصل النطق لحرفين متحركين حصل ضرب من الملال فيسلب بالسكون فرق بما
يسلبه اذا كان النطق بالحركة الواحدة فقط كذا في شرح اللحض **قوله** قال الامام الرازي اه بهذا
الكلام وكذا الكشاف ما سماه المسموعا فعول من اللحض وشرحه **قوله** الا ان هذه الحركات
قيل ان اريد بذلك الحروف تخرج عن صيغتها عند وصولها الى طرف النقصان صح الحكم بكون الطرف
الناقص هو الحركة المحضة بلا اشباعها لكن لا يجوز ان الطرف الناقص لا يكون كالزوايد وعلى تكون
الطرف الناقص تحصل تلك الحركات بلا اشباع فلا يثبت بعضيتها واجيب تارة باختيار الاول ومنع
وجوب كون الطرف الناقص على حد الزايد وتارة باختيار الثاني والاوجه الى اعتبار الاشباع
لان تلك الحركات تخرج عن الاشباع من افراد المصوبة اضافة بعض المصوبة الى متصوب هي الحركات
ومعدودة الحروف المخصوصة كما يتاتي في الان ولو سلم وجوب اعتبار الاشباع لم يلزم الا لـ
ايضا لان الحركات ما هو مع الاشباع العلل لما كانت تمام الماهية الغافة لتلك الحروف
كان بعض ما منها تلك الحركات قطعا ويرد على الجواب الاول ان الحروف المذكورة اذا خرجت عن صيغتها
عند الوصول الى الطرف الناقص وجعلت الحركات لم يثبت كون الحركات ابعاض الحروف الا بان يثبت
ان وصول الى تلك الحروف بانها جزء منها مع بعد جزء اخرى فيه المصادرة وبه يندفع الوجه الاول
من الجواب الثاني اذ لا يفاده ماله السراج خروج الحروف التي ادعى بعضية الحركات منها عن صيغتها المخصوصة
واي فائدة لاطلاق المصوبة بالمعنى العام على الحركات واما الوجه الثاني منه فعليه ان كون الحروف المذكورة
حركات ما هو مع الاشباع قليلا او كثيرا اول المسئلة ولو ثبت لم يحتج الى اعتبار جانب النقصان كما لا يخفى
فتامل **قوله** فان الحركة اذا كان مخالفة هذا بيان للملازمة قوله لكن بيان البطلان التالي واعترض

على هذا الوجه بان حصول الصوت بعد الحركة المتكلمة لما ورد الحال ولا يدل على كون الحركة المسماة
بعضا منها قوله واعلها الطعام هذا الذى من العلة والطعم انما هو بالعاملين الى الطرف بعد
واما بالعاملين الى الامزجة بعد تحليل ذلك بحسب اختلافها كما فى شرح الملخص قوله جعفية حصا
اى عن البسائط لا جمعية كالدرا قوله والحركة زمانية قد مر ان معنى حركة الطرف كونها بحيث
يمكن ان يوجد بعدها صوت مخصوص فى المصوتات دربانية الحكم ولا بد لها من دليل قوله ويبطل
جاز ان يوجد حار بدعوى الضرورة الوجدانية فى ان الطرف ليست بعد الحركة قوله واعترض الحذر بحاب
بانه علم بطلان بعدم الحركة على الطرف بالضرورة الوجدانية والمعروف ان العاملين ان ذا الحركة زمانية والا
يستحيل وجوده مع الزمان معنه زمانية الاستحالة وجوده بما يكل المعنى قوله وبهذا اعلم ايضا بطلان
اى وجه البطلان انه لما لم يتعدم الحرف على الحركة بل جوز معيتهما جاز ان يكون من قبيل الشرط المعاكس
من عدم لزوم تعدم الشرط على المشروط وايضا لما جاز بعدم الحركة على الطرف لم يصح قوله على الصوت المنافر
المحتاج الى ذلك التعدم فان ماهية الصوت مبنى للوراء فلو تعدم لم يلزم توقفه على العاملين بمعنى احتياجه
اليه المستدعى لتعدمه وبالجملة لا يلزم من عدم امكان الابتداء بالساكن ان يكون الصوت متوقفا على
الصامت المتعدم عليه بل اللازم منه ان الصامت ان الصامت لا يحصل الا مع المصوت والاستحالة فيه ومما ذكر
يظهر ان المراد بالمصوت فى قوله والا لتوقف الصامت المتعدم على المصوت المقصود اعنى الحركة لا الممدودة
التى هى احد حروف العلة كيف ولا يلزم من امتناع الابتداء بالصامت الساكن توقفه على الحرف المصوت
لان الحركة كافية تكون الصامت بحيث يمكن ان يوجد بعده احدى الحروف المصوتة لا كونه بحيث يمكن ان
يوجد بعده السه هكذا افاده بعض المحققين قوله فكان ردعا له لان اعتدال المزاج ردع للمزاج
ومانع له لانه وصفه فكان ما خلط الاعتدال الذى هو ردع المزاج ردعا لما خلط نفس المزاج قوله
ويتبع ذلك محتاج ايضا الى ما يؤدى الطعم اى مع مشروط بلمس القوة الرابطة للذوق مشروط ايضا
بلمسها الملموس آخر حامل للمذوق وهو الرطوبة اللعابية وكان المقصود من هذه القضية مع افادتها
ما كمل ذلك الاشتراط رفع ما يقال ان المسموعات ايضا اشترط فيها اللمس فاجاب بان فى المد وبالت
لمس فى المسموعات الماء او الهواء وهو لمس الصماخ للهواء المموج الواصل اليه قوله حصل
اقسام سوى الطعوم كثيرها ولو جمعها بعض الفضلاء لمثنوى ابيات فارسية مع الاشارة الى
حامل كل منها دالا على مع ايلاف واللف والنشر المرتب حيث قال وضبط الطعام سرد و تلخ است و سک شود اکثر
در لطف و کسف و اوسط جاز قوله آورد مرش و ممومحت و قبض کر تنی و دس ماند سه کرد مار

النتعوات شرح الملخص ما ذكره بعد قوله وايضا والوجه الاول لعبره بعد

ابان الى الرد على السيد على حيث جعل الصوت المذكور على الحرف ولذلك قال فى وجه الرد وانه لما لم يثبت على عدم الحركة على الحرف وجوب استعانا لها اياه كان بعدها على الصامت المتعدم على الصوت وماه الامر بعدم الصامت على كل صوت وما ورد بعضه بل لا يكره عال منه [illegible] نا

ص عبارة الطعم بالفتح قال فى الصحاح الطعم بالفتح ما يؤدى الذوق والطعم بالضم الطعام منه عو

وسم وحلو دريف شو داري معلوم لان سه ما شد كان قوله غير محصورة قال رح عدم الانحصار ان اعتبر
غاية الحرارة غير متناهية بان يكون كل حرارة يعرض في الشدة تصور اخرى فوقها وكذا البرودة حقيقي
والا فهو مسالة في الكثرة قوله وايضا الحار والمر والحلو قد يجاب عنه بان طعم هذه الاثر
راجع الى احد الانواع التسعة لكن العرف فيها الى الكيفية الدوقية لا يميز الحس بينهما فيحصل ان طعمها
مغاير للانواع التسعة وليس كذلك في الطبيعة وفي الطبيعة قوله الا ان المحص ذكر في كيفية الحدوث
مناسبات في الحديث بالمناسبات المذكورة نائل لان الحرارة مثلا وان كانت مؤثرة في الكثيف
كيفية غير ملائمة للجسم الذي هو محلها فانه يكون تلك الكيفية مراده غير ملائمة بالنسبة الى الذائقة ولو
اعتبرت في كيفية الطعم مباشرة هذه الفواعل ولو بالواسطة في الجسم الذي هو محل الذائقة كان الظاهر
فيها الا ان كلامه في بيان باشرت البرودة لا يلائمه كما لا يخفى قوله اي الحرارة اما على حذف
المضاف واطلاق الحار على الحرارة لانها حارة لحرارة هي نفسها كما قرر ما في مبحث الوجود او يكون من
قبيل اطلاق اسم الفاعل على المصدر قوله فيكون اثرها اقوى عليه الحرارة المجموع وان كانت اشد ما شئت الا
ان كثافة الفاعل يمنع بعض المباشرة والحرارة الغير المجموع الاجزاء وان كان باشرها اقل من ما شئت المجموع لكن
لكن لطافة الفاعل لا يمنع المباشرة مثل منعه فيكون الاخير والاول اقوى محل نظر قوله لكنه يكون عارضا
الاظهر ان يقال لكونه عارضا لانه دليل كون الذوق ضعيفا كما يفهم من سياق كلام الشارح ايضا
وليس هذا محل الاستدراك كما لا يخفى على الرابع قوله وحموضة قبيل اللازم من هذا التحقيق بان
الملوحة عن المرارة لا بعد منها على الحادة حتى يظهر به كون الملوحة متوسطة بينهما فتأمل قوله فان
فان الاجزاء الارضية بعلل لاشتراط الاعتدال قوله يعني ان الكثيف اي لا يخفى عليك انه مثل العمل
المذكور في الفرق بين الفاعل الكثيف واللطيف في الحرارة قوله وفي الفاعل اللطيف حموضة اعترض
عليه بعض الافاضل بان العفص وكذا اللبن ربما يحمض بالحرارة الضعيفة دون البرودة واجيب
بان فاعل الحموضة برودة غير شديدة فاذا كان جسم شديد البرودة تكسر بالحرارة الضعيفة شدتها
فيفعل البرودة الغير الشديدة حموضة فيظن انها من فعل الحرارة الضعيفة وليس كذلك واعلم ان
الشيخ في مباحث الاخلاط من القانون جعل فاعل الحموضة الحرارة وفي موضع آخر البرودة فبينهما تناقض
وقد نبه له بعض الافاضل وادعى التناقض ثم اجاب عنه بعض الافاضل بان الشيخ وان جعل الحرارة في بعض
الاخلاط فاعل الحموضة في البلغم الحامض لكنها فاعلة لها اولا وبالذات بل بالعرض فلا ينافي كون البرودة
فاعلة لها اولا وبالذات وكون البلغم كما يصير حامضا لمخالطة غيره وهو السوداء الحامض فقد يصير

ريفا

ايضا حامضا سبب اى يحدث فى نفس وهو ان يعرض للبلغم الحلو ما يعرض لساير العصارات من الغليان
اولا بسبب الحرارة الغريبة ثم التحمض ثانيا بسبب استيلاء البرودة فالحرارة موجبة للغليان وتحلل الحرارة
الغريبة وحدها الى نفسها سبب للحمّان ثم البرد المستولى سبب من الاسباب توجب الحموضة فيكون الحرارة
فاعلة للحموضة بالعرض لا اولا وبالذات وبهذا السعولى البرد الخارج على البلغم الحلو لحفته قوله وكذلك
فان النمر السعف اى التعليل فى معنى الشرط ولو كان جازه دخول الفاء فى المعلل نظيره قوله تعالى لايلاف
قريش الى قوله فليعبدوا قوله وسمى المسيخ من اللحم ما لا طعم له قوله واما حتفاد العبارة
بالواو ولايا وكان فى بعض النسخ لانه يغيير بقوله الجاز انما يعل من الشارح قوله من اجتماع المرارة قال
رح يعنى ان الهواء قد وجد فيه التفاهة من غير اتصال فلو كان المراد بالمرة بالتفاهة المعدودة فيها هو
التفاهة الغير الطعم التى يكون فى مثل الصفر ما اطلقوا على التفاهة التى فى الهندبا وههنا بحث
وهو ان المفهوم من كلام الشارح ان ما ذكروه من اجتماع المرارة والتفاهة فى الهندبا يبطل
القول بان المعدود من الطعوم هو التفاهة بالمعنى الثالث ولا يبطل القول بانه التفاهة بالمعنى الثانى
والظاهر انه يبطل ايضا بل القول بانها المعنى الاول ايضا اذ لا حاجة وجود طعم مخصوص اسمه الطعوم باسرها
ولا احساس طعم مخصوص سماه احساس طعم التفاهة المعدودة من الطعوم على ان معنى جملة من الامرين يبطله هذا النى
هذا الذى ذكروه من الاجتماع قوله وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحار وهذا ظاهر مما سبق من ان كيفية
حدوث المرارة يدل على ان المرارة اسخن الطعوم فما يعلم ههنا سابقه لكن نسرده الآن قوله لم ستحيل
الى الحلاوة قبل سوان لا يجوز الاستحالة الى الحلاوة بعد الحموضة لما يعرف من ان حامل الحلاوة
الجسم الكثيف وهو من جهة اسخان الشمس صار لطيفا ولو اجعل الحموضة مثلها حصل الحموضة
قبلها بل صار الطعم بسبب الاعتدال قليلا قليلا بالاسخان وقد يجاب بانه لا كثر اسخان الشمس
بعد الحموضة حلل مائية الجسم فحصل التعقد والتكثيف فيه فصار قابلا للحلاوة ولو اعتبر الشارح الاسكو
دقال لم تستحيل بذكر الاستحالة ولم يذكره فى العفص والحموض مثل قوله من الاجسام الفلكية لان عموم بعينه
الكيفيات لما لم يعتبر بالنسبة الى الفلك اذ ليس فيه شئ من الكيفيات المحسوسة بناء ان يلاحظ الحموض
ايضا بالنسبة الى العنصريات قوله والاختلاف بينهما يعارض فان الحال بعينها تصير ملكة قيل فيه
بحث لان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعى عند المشائين ولا اشكال فى
الملكة شدة والحال ضعفا فيكون بينهما اختلاف نوعى على معنى قاعدتهم فكيف يقال الكيفية النفسانية
الواحدة بالشخص يصير حالا وتارة تصير ملكة واجاب الشارح فى بعض مصنفاته بان المتفق للاحلاف

نوعًا

سواء الشدة والضعف في حصول الكل في سائر وصدقه عليها اعني ماسوى قسم من التشكيك لا في شيوع
الجسماني لموضوعاتها والحاصل ههنا سوالان الاول فسائل قوله وانت خبير بعلمه قبل هذا التنبيه
على قصور كلام المص حيث حكم بالاختلاف العرضي مطلقا مع ان ما ذكره في ضمن التحليل الحرى في بعض
المواد قوله الحيوة قوة تتبع اعتدال النوعي قال بعض الافاضل الاقرب الى التحقيق ان الحيوة
نفس الاعتدال الى النوعي ولهذا ذهب ابن سينا في جميع كتبه الحكمية الى انها اما الاعتدال النوعي او قوة
الحس والحركة ولم يتعرض في شيء منها لقوة الحيوة وفي كل ان اثار الحيوة بازاء الاعتدال النوعي وقوتي
الحس والحركة وجودا وعدما ولم يدل دليل على وجود امر اخر مغاير للمدار فالتحقيق يقتضي ان يكون
عبارة عن المدار لكن الدليل الذي ذكره ابن سينا على مغايرتها لقوتي الحس والحركة يشعر بكونهما داخلين
لها وليس بدليل ولا شبهة يدل على ان الاعتدال ليس داخلا فالحق كونه عبارة عن نفس الاعتدال النوعي
قوله اذ هي الحافظ قيل عليه ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص او تعلق النفس بالبدن
واجيب بان الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذي به قوام الحيوة في الحيوان وغيره وفيه نظر لانهم لا يقولون
بالنفس الجوهر المجرد بل مبدا الافاعيل والحركات المختلفة او سواء للادراك والتحريك الارادي قوله
في العضو الذابل يمكن ان يقال يوجد الغاذية مع التغذية في العضو الذابل لكن قوة التحليل اقوى فلهذا
لم يظهر التغذية وقد يستدل على المغايرة بوجود قوة الحيوة في الفلك عندهم مع انتفاء قوة التغذية
والتنمية فيه وفيه ان المتوهم كون صورة الحيوة نفس قوة التغذية وهذا الدليل لا يبطله لجواز ان يكون
صورة الفلك مخالفة بالنوع لصورة الحيوان كما هو الظ قوله جنس القوى النفسانية الى المدركة
والمحركة كما صرح به وانقسامها الى النفس الحيوانية والى النفس الناطقة لكونها في الانسان الكل
منها في سائر الحيوانات والقوى الطبيعية قوة التغذية والتنمية ونحوهما والظ ان القوى الحيوانية الجميع
باعتبار المواد ولكلية ما قيل قال في شرح المقاصد الاطباء يثبتون جنسا اخر من القوى يسمونها
القوة الحيوة ويجعلونها مبدا القوى النفسانية ثم ذكر الاستدلال على ثبوتها بعضه القوى كالملوح والذابل
قوله يجوز ان يكون الفعل قد يتخلف عنها لمانع او بعد شرط فان قيل الواهب الشرط او دفع المانع ما ليس فقط الحيوة
قلنا يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الافعال دون البعض قال في شرح المقاصد الجواب
ان الفلاسفة يعترفون بانتفاء القوى في الملوح والذابل يعني ان دليل الاطباء مبني على ما هو عليهم وان لم يكن برهانا في
وقد يقال مراد المستدل ان القوة التي يصدر عنها اثار الحيوة لحفظ العضو عن التعفن مثلا فيه والقوة التي تصدر
عنها افعال الحس والحركة والتغذية بادية فلا اثر فيه انتهى وبهذا يتبين كلام المحشي المحصل في لايتم جواب المحقق والجواب انه لا يفيد

رح ثبوت قوة اخرى لجواز ان يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة وقد يتخلف عن البعض دون البعض لفقد شرط او لتحقق مانع وقد ثبت جواز ان يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الافعال دون بعض فبطل قوله الى ان مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحواسية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان

قوله ان منبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة المناسب بقوله الآن حج يعني عليه صوابا بوجه ان تجعل هذه الكيفيات معلولة مع تلك الصورة فاعلها لكن الكلام في وجود كيفية غير الاعتدال مسوية للصورة كما يدل عليه جميع الكيفيات ايضا ويمكن ان يعكس حديث الفاعلية والمفعولية بان بالسعة السعيدة باعتبار العقاء كالسعود فليتأمل **قوله** من اعتدال الروح الحيواني والروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من الطافة الاخلاط وينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين **قوله** ثم ان بقاء المزاج حاصله ان حصول الاعتدال شرط للصورة النوعية وبقاؤه مانع لها محفوظ بها اذ هي التي تحفظ بحصول ما هو معدة لتلك الاعتدال بعده كما نقل عنه رح اشارة الى جواب ما قيل على جعل الاعتدال مانع للصورة النوعية مع انها لا تبقى الا بعد الاعتدال وجه تقويته للوجه الثاني الذي ذكرناه في حديث الفاعلية والمفعولية

قوله فاذا تغير المزاج اه الاستبعاد في هذا الكلام على تقدير بقاء المزاج للصورة ان تعاليل فاذا اضمحلت الصورة بتغير المزاج وزال عن الاعتدال فيزول الحيوة **قوله** وكذا المعدلة اه دليل الوجودي ما نشاهد من زوال الحيوة بتناقض النسبة وتفرق الاجزاء ورد بان غايته الدوران ويوجد بعض الاشتراط لجيث يمتنع الدائر بدون المدار **قوله** مستعان بالحيوة قيل الاولى ان يقال لان الحيوة في كونها جزئيا من تلك النسبة من عرض لا قيام في الجسم اذ لا اتفاق في الحيوة مذهب المتكلمين وقد صرح بان هذا ابطال المذهب الحكماء ولعل له وجها وانتفاء الجسم على رأي الفلاسفة ليس بظاهر **قوله** الموت عدم الحيوة فيه بحث وهو ان معنى النسبي لا السلم العدمي صورته كما ذكره في المعقولات وقد ثبت عن النبي عم انه يؤتى بالموت يوم القيمة في صورة كبش املح فيذبح فلو كان عدم الموت عدم الحيوة لزم مما ذكر في الحديث وجود الملح **قوله** والاظهر ان يقال قبل هذا التفسير منقوض بقوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم وبقوله تعالى لنحيي به بلدة ميتا والاصل الحقيقة فلا يصار الى الاستعارة باعتبار السراكل الجماد وما من شانه الحيوة فان لا روح ولا احساس وانت خبير بان البعض بالآية الثانية بحث على كلا التعريفين وان المصير الى المجاز معنى **قوله** معناه التقدير ولو سلم ان معناه الايجاد فليحمل على حذف المضاف اي اسباب الموت وهذا القدر من الاحتمال يكفي في دفع الاحتجاج وما قيل من ان الموت من الا

يراد

وبانا

علام

النوع الثاني من الكيفيات النفسانية العلم
المقصد الاول العلم الابدية من اضافة مخصوصة

المتجدده كالعمى خلاصه لوارىد احداث نعس الموت بعده ان منى الاستدلال ان الطبع هو الاحداث
بمعنى الايجاد فيكون الموت من الاعدام المتجدده لا نفسه **قوله** وقد عرفت انه المختار من بين مقالته عند
المص كانه اشاره الى الاعتراض على المص حيث يدل ما اختاره في صدر الكتاب على ان العلم عنده
صفة ذات تعلق وقوله ههنا ولم يثبت غيره بدليل يدل على ان المختار عنده كون العلم نفس التعلق
قوله اى ذلك التعلق فسره اشارة الى انه لم يرد بالعالمية الحال فحصل نفس التعلق لان هذا ليس
قول اصحاب الاحوال **قوله** ولا يماثل الابان يكون اه قيل مذهب الحكماء ان لكل حادث يوجد اما في الخارج
او في الذهن فله قبل وجوده معدات متعاقبة تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولا انه لما زعما عدمه
في تلك الحالة التي حالة العدم المحض كيف يعقل ان المعد قربه اياه دون غيره ولم يوجد بعد تمام المعدات
وهو غيره وقد مر ما في مباحث الوجود ما يتفصى به عن امثال هذه الاعتراضات فليرجع اليه **قوله** فالعلم و
المعلوم متحدان بالذات وقد عرفت انما ولا فلان العلم عرض من مقولة الكيف كما سبق وانا صدقه المعلوم
لا يلزم ان يكون عرضا واذا كانت عرضا لا يلزم ان يكون موافقا للعلم في المقولة فيمتنع اتحادهما لانه
يلزم منه كون الشيء جوهرا او عرضا معا او عرضا من مقولتين وكلاهما محال فان قيل المحال كون الشيء
جوهرا او عرضا من مقولتين من جهة واحدة وههنا لا يلزم ذلك فان المعلوم من جهة
قيامه بالموضوع الذي هو النفس عرض وجوهر من حيث انه ماهية اذا وجدت في
الخارج كانت لا في موضوع ولا منافاة في هذا ولا فيما اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من
الاعراض وبالاعتبار الثاني من اخرى منها فلا محذور قلنا المعتبر في كون الشيء جواهرا او عرضا
وجوده الخارجي كما يتبادر من الاطلاق لفظ الوجود ولا نزاع لاحد في ذلك والا لزم ان يكون الواجب
تعالى عرضا من وجه ولا يقول به احد واما ثانيا فلان العلم من الاعراض النفسانية التي اعتبر قوابه
فيكون موجودا بوجود اصيل قائما بالنفس موجبا لاتصاف النفس به وكون محله النفس
لا يوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولا يسوغ ان يكون خارجيا اصلا لما علمت من معناه فان
جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة ونحوها وان كان محلها النفس كلها موجودة خارجية والماهية
لكونها معلومة غير موجودة في النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلي عندهم غير موجب لاتصاف النفس بها فكيف
يكون احدهما الآخر وانما قلنا الماهية لكونها معلومة غير موجودة بوجود اصيل اذ لو كانت موجودة به لزم
ان يكون صور المعدومات والممتنعات من قبيل الموجود الخارجية فيكون ماهياتها متصفة بالوجود
الخارجي والفرق الاعتباري لا يجدي لان كون الشيء الواحد موجودا ومعدوما في حالة واحدة ولو كان بحسب الاعتبار

لاسعل

لا بعقل فان قلت يكفي في وجود العلم اتصاف طبيعته في ضمن بعض افرادها كحصول الموجودات
قلت الفرق بين افرادها وجودا وعدما تحكم بان الوجدان الصحيح على ان اطلاقاتهم يدل على قولهم
بوجود جميع افراد العلم قوله اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية فيه ايماء الى ان العلم
طبيعة نوعية وقد سبق منه في المرصد الثاني من الموقف الاول منع كون العلم داخلا لماهيته فصلا
عن النوعية فكانه سكت ههنا عن المنع اعتمادا على ما سبق وعلى كون الماهية النوعية للعلم غير
طبيعة العلم ولا شك في بعده والاظهر ما قالوا من ان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود
وعلمنا بمعدوم فاذا كان احدهما بالانطباع كان الاخر كذلك واما حديث حجية الوجدان فقد مر
تحقيقه فيما سبق قوله مقيدة بالوجود الخارجي اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس
بموجود فيه كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد و الاظهر للاشتباه ان الموجود في الخارج
هو الاشخاص لا المفهوم الكلي قوله ويمكن للعقل ان يحكم عليه احكاما خارجية فالانسب ان
لا احكام في عبارة المحصل على هذا الوجه بمعناها الظاهر ووصفها بالخارجية باعتبار تعلقها بالمحمولات
التي تعرض باعتبار الوجود الخارجي واما على التوجيه الاول فبمعنى المحكوم به وهي الاحوال التي يكون لها
في الخارج وهذا الاحتمال انسب بوجه الانسبية الحكم في هذا القول بمعنى حكم العقل حكما فهو
المقابل بمعنى ان يكون الحكم فيما سبق بمعناه ايضا وقد عرفت من السابق ان حمل الحكم على حكم العقل
انما ساس الاحتمال الثاني فتامل قوله ومحصول الكلام ان الماهية اه قلت ما السر في ان الماهية
اذا حكم عليها باللواحق الذهنية تحتاج الى ملاحظتها ثانيا واذا حكم عليها باللواحق الخارجية
لم تحتج اليها بل يكفي ملاحظتها ابتداء من حيث هي قلت السر فيه ان الحكم على الشيء يستدعي التوجه اليه
وملاحظته قصدا فاذا جردت الماهية عن المشخصات وحصلت في الذهن كانت مرآة يشاهد بها الهويات
وكان المتوجه اليه تلك الهويات فيمكن الحكم عليها باللواحق الخارجية التي تعرض لها ولا يمكن في
هذه الملاحظة ان يحكم على نفس الماهية بشيء لانها ملحوظة تبعا وهذا كما انك اذا نظرت الى المرآة لتعرف
حال المرئي امكنك الحكم عليه بانه حسن او قبيح ولا يمكنك ان تحكم على المرآة بانها مستوية الاجزاء و
نحوها صفوتها او نحوهما بل تحتاج بهذا الحكم الى توجه مستانف الى المرآة نفسها وهذا ظاهر بالوجدان وبهذا
التحقيق يظهر ان الواقع في الحكم الذهني بصورته الحاصلة مرة ثانية مطلقا واما بصورة من
حيث انه في الذهن فالظاهر انه بطريق الاولوية بناء على ان هذه الحيثية منشأ عروض المحكوم به لم هذه
الاولوية بالنظر الى الاغلب لانها في الحكم بالمعقولات الثانية التي هي غير الوجود واما في الحكم به فلا بد ان

ملاحظ العقل الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقا اي سواء كان ذهنيا او خارجيا فانها وان كانت موجودة في الذهن لكن للعقل ان يلاحظها غير ملتفت بهذا الوجود ونسبتها الى الوجود كما حصل في حواشي التجريد وان كان المقام لا يخلو عن نوع اشكال **قوله** كانت ممتنعة الحصول في الخارج لانها من تلك الحيثية مشخصة بتشخص ذهني واذا وجدت في خارج الذهن انعدم ذلك التشخص لانعدام علة تشخصه ونظيره بعينه عدم جواز انتقال العرض من محل الى محل وقد سبق تحقيقه **قوله** معلوم الانتفاء بالضرورة اذ انطباع العظيم في الصغير بديهي البطلان وقد يقال هذا منقوض بالمراة فانه ينطبع فيها قريب من نصف كرة العالم فلا نسلم دعوى الضرورة في بطلانه ويجاب بمنع انطباع المرئي في المراة بل الرؤية بطريق الانعكاس والدليل عليه ان من راى صورة شيء واقع في مقابلة المراة في موضع معين منها لو انتقل الرائي من مكان آخر من غير انتقال من المراة وما وقع في مقابلها يرى تلك الصورة في موضع آخر من المراة ولو كان الصورة منطبعة لاستحال ذلك هذا جواب الوجه وقد عرفت في بحث الوجود الذهني ما في هذا الجواب فارجع اليه **قوله** لا معنى للماهية الا الصورة العقلية اي لا معنى لها في هذا المقام الا تلك فلا يكون هذا الطرح مخالفا لما سبق من ان الماهية تطلق بالاشتراك على المعنيين **قوله** واقع من جهة اشتراك اللفظ ويحتمل ان يكون منشأ الغلط توهم كون الماهية بالمعنى الاول منشأ لعروض العوارض مطلقا سواء كانت خارجية او غيرها **قوله** قالوا انه يتحد العالم والمعلوم اه فيه دور ظاهر يمكن ان يدفع بما ذكرناه في تعريف العلم من الموقف الاول ورد بانه يلزم وقد يجاب بان مرادهم ان العلم هو التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم عند حصولهما ولا يخفى انا فهمه من عبارة التعريف بعيد واقرب منه ان يقال المراد انه يتحد بها حالة التعلق والاضافة اذ بدونه لا يطلق العالم والمعلوم **قوله** كما دل عليه المباحث السابقة وهي المباحث المتعلقة بابطال الوجود الذهني التي اوردها المتكلمون وافراد مباحث المحسوسات من مباحث العلم يدل على ذلك ايضا **قوله** قال الامام الرازي في المباحث المشرقية اه قيل ان كانت هذه الكلمات من الشيخ تعبيرات عما عنده تبين انه في حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون مراده بايرادها الاشارة الى اختلاف الآراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون واحدا منها وهذا اقرب مما نقل من الشارح رحمه الله حيث قال جاز ان يكون ابن سينا ذكر من تعريف العلم في كل موضع ما احتاج اليه فيه وما به يمتاز عن الشيء الذي تميزه عنه في هذا الموضع وان اورد ذلك في صورة التعريف ومثل هذا كثير في كلامهم مثلا اذا اريد تمييز المثلث عن الدائرة يقال عند ذلك المثلث سطح مستقيم الاضلاع فيستغنى بذلك العدد وان لم يتميز عن سائر المضلعات كالمربع وغيره فلسائل **قوله** نفس العلم

با

بالتجرد عن المادة وان كان هذا سهوا ونفسير العلم فهو ظاهر الفساد لكن لعل التجرد عن العالم
كان فهم من كلامه بعض الاذكياء يراد انه ليس في الخارج امر زائد عليه وان كان تنبيها على انه امر
لا بد منه في العلم وظاهر انه كما كان كذلك وجه وجه **قوله** المطابق لما هية المعلوم هذا التعريف لا يظهر صدقه
فيما اذا علم الشيء لا بكنهه بل بوجه من وجوهه كما يعلم الانسان بالضاحك فان المعلوم ههنا هو
نفس الماهية الانسانية والحاصل المرتسم في الجوهر العاقل هو وجه اعني مفهوم الضاحك اللهم الا ان يراد
بالمطابقة مجرد صدق المطابق على افراد المطابق فح لا يرد عليه ما ذكر نعم يرد على تعريف العلم
لحصول ماهية المدرك بالذات المجردة الا ان فهم هذا المعنى من المطابقة بعيد **قوله** ان العقل البسيط
اراد به العقل الاول واضيف فيه الى واجب الوجود بصدوره عنه بلا واسطة **قوله** ليس لاجل صور كثيرة
فيه نقل عن الشارح انه قال في توجيهه يعني على اصل الفلاسفة لا يجوز ان يكون علية العقل الاول لاجل
صور كثيرة فيه لانه اذ ذاك يبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه على هذا التقدير يلزم ان يصدر
عن المبدأ اشياء كثيرة اذ لا يجوز ان توجد ما العقل في نفسه لان الواحد لا يجوز ان يكون فاعلا وقابلا
معا بل لانه يوجد ما في النفس الكلية التي هي اللوح المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى قوله وعليه
لا لاجل حصولها عنه وههنا بحث وهو ان ابا علي مع انه قائل بالاصلين المذكورين وقع منه في الاشارات
ما ينافيه حيث ذهب فيها الى ان علمه تعالى حصولي وان الصور العقلية مما هيه متقررة في ذاته تعالى والكثرة
الحاصلة في علمه للاشياء كثيرة في لوازم ذاته ومعلولاتها وهي مترتبة على الذات متأخرة عن حصولها لا
لا مقومة لها حالة فيها في مرتبة ذاته عن الكثرة الذي دل عليه البرهان فهذا الكلام منه يدل على ان الواحد
يكون قابلا وفاعلا وان الواحد يصدر عنه غير الواحد ثم ان كلامه ههنا ايضا مخالف لما اطبق عليه
الفلاسفة من ان للعقل حجابات بلية يصدر عنه بلية اشياء العقل الثاني ونفس الفلك التاسع و
جرمه كما سبق وكان السادة نقل الفلك التاسع مع ما فيه من الصور الى العقل الاول باعتبار وجوده
بالغير كالسادة هو الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المنكرة الى جهة واحدة في العقل الثاني والاعراض الاشراق
قوله متصور العلم بديهي وقد سبق الاعتراض عليه بانه لا يعلم بداهة الكنه **قوله** لانها متمايزة غير ما
ان نظر الى ذاتها ومن تعقل الامر بخلاف العدمات فانها متمايزة بالاضافة **قوله** لكان عدم ما
يقابلها فيه دلالة على ان المراد بالعدمي ههنا ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا المعهود والاعدام
سبق في مبحث العكس انه لا يلزم من كون الشيء عدميا بذلك المعنى كونه عدما للشيء **قوله** وهو اما الجهل
البسيط الذي هو عدم فصل الجهل البسيط انما يكون عدميا اذا كان مقابله الذي هو العلم وجوديا فيتوقف

برد العلوم عن الشيء العلوم برد العقل

وان العلوم الاولى ليس ما بالذات

ذات

سواء كان شعوريا او حضوريا

الدليل على المدعى وهو المصادرة **قوله** فيكون ثبوتيا فقد سبق في بحث التقابل رده **قوله** لخلو المحل عنهما يلزم على هذا ان لا يكون العمى مثلا عدميا اذ لو كان عدميا لكان عدم ما يقابله وهو البصر وليس كذلك لخلو المحل عنهما كالجماد وبالجملة يجوز خلو المحل عن المتقابلين بتقابل العدم والملكة وانما لا يجوز خلوه عن المتقابلين بتقابل السلب والايجاب **قوله** واذا لم يكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية تحمل اللازم مما ذكر على تقدير تمامه ان الحالة المذكورة ليست كذلك لانها ليست عدمية فلا يلزم كونها وجودية وهذا انما يتم اذا كان مراده بالوجودية الموجود اما اذا اريد بها ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه فلا فلا **قوله** لان ماهية السواد حاصلة للجماد وجوابه ان العلم هو الصورة الحاصلة للشيء بوجود ظلي وماهية السواد حاصلة للجماد بوجود اصلي فان قلت هذا اعتراف بان العلم ليس نفس مطلق الصورة قلت بعد تسليم اطلاق الصورة على الماهية الحاصلة بوجود اصلي هذا اعتراف بما لم ينكر اذ لم يدع احد انه نفس مطلق الصورة بل انه اعتراف الامام به بالوجود الظلي **قوله** وذلك مما علم بتمام عليه دلالة قيل لا يلزم من عدم تمام الدلالة عدم المدلول في نفس الامر **قوله** لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة ظاهر العبارة ههنا يشعر بمغايرة الشعور لتلك الاضافة وحصوله عندها و وقد صرح بان تلك الاضافة نفس الشعور فكانه بنى الكلام اولا على الظاهر الا عبارى او اراد بالشعور اولا المعنى المصدري وثانيا المعنى الاصطلاحي ولا يخفى ما في الكل من التعسف لا طول احدهما في الاخر **قوله** ان دليل الامتناع عام فالتخصيص تكلف **قوله** حضوري لا حصولي فيه بحث وهو انه ان اراد ان علم الشيء لذاته وصفاته حضوري البتة فالظاهر انه مكابرة ضرورة جواز تصورنا صفاتنا على نحو تصورنا صفات غيرنا وان اراد انه قد يكون حضوريا فذلك على تقدير تسليمه لا يدفع الاعتراض الوارد في صورة العلم الحصولي للشيء بصفاته فتامل **قوله** في علم الشيء بذاته بحث اه وذلك لان العلم هو الامر الحاصل والحاصل في العلم الحضوري نفس المعلوم لا صورته كما في العلم الحصولي فالشيء الحاصل بالنفس من حيث حصولها بها علم ومن حيث هي هي معلوم وبهذا ظهر ان منشأ السؤال بقوله فان قلت كيف نتصور اه ليس كون العلم الحضوري عبارة عن نفس الحضور كما يتوهم والا لم يتصور اتحاده مع العالم ومع المعلوم بل بعينه هذا الحضور فتدبر **قوله** من حيث انا نجد ما اه جعل التغاير الموقوف عليه تحقق الحضور بوجه السبق ضرورة واتفاقا بصلوح العاقلية والمعقولية لا بنفسهما لان كل منهما متاخر عن ذلك التغاير بمرتبتين واعترض عليه بانه ان اريد صلاحية عاقلية النفس و صلاحية معقوليته له فهو اول المسئلة و وان اريد صلاحية العاقلية والمعقولية في الجملة فلا يجدي واجيب باختيار الثاني ومنع عدم افادته فان

فان السه

فان النسبة انما يتوقف على تغاير المنتسبين باى وجه كان واعلم ان المراد بالتغاير الاعتبارى
هو المقابل للتغاير الذاتى لان الناشئ من محض اعتبار المعتبر حتى يرد ان الكلام فى احوال الاشياء فى
انفسها لا احوال لها بحسب اعتبار المعتبر الا ترى ان عالمية العالم ومعلومية المعلوم ثابتة له فى
نفس الامر قوله وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال الخ ظاهره يدل على ان اندفاع الاشكال
فى علم الشئ بنفسه من القائل بانه صفة حقيقية مستلزمة للاضافة انما هو بتحقق التغاير الاعتبارى والتصريح
فى الالهيات فى اثبات عموم علمه بان العلم على تقدير كونه صفة حقيقية ذات نسبة بين العالم والمعلوم
لا يصح الى التغاير بينهما قوله فانما يندفع عنه اما باعتبار الوجود الذهنى اذا كان منشأ الاشكال
عليه لزوم سبق الاضافة بتحقق المضاف اليه فاندفاعه باعتبار الوجود الذهنى محل بحث
لان الظاهر ان تحقق الوجود الذهنى انما هو بعد تحقق تلك الاضافة رتبة او معه فلا يتقدم يسبق تحقق
المضاف اليه فليتأمل قوله نحو ذلك مطلقا اى سواء كان المعلوم نظريين ام لا قوله وانه ضعيف
جدا لان عدم الاولوية الخ ورد ايضا بانه لم لا يجوز ذلك فى حقنا كما جاز فى حقه تعالى وان لم يكن واقعا فى
حقنا داخلا فى حقيقته مبنى على ان العلم عبارة عن صفة ذات اضافة اى عن هذا المعنى من حيث انه
معه اذ لو كان عبارة عن نفس الاضافة لم يكن التعلق داخلا فى حقيقته بل يكون نفسه الا ان
بالاصول عدم الخروج قوله وبعض يعلم انه تعالى هذا هو البعض الاجمالى والبعض التفصيلى منع ان التعلق
المتعلق داخل فى حقيقة العلم كما اشار اليه الشارح وقد يقال البعض يعلم انه تعالى غير ظاهر لان جريان الد
فيه ثم فان محصل الدليل ان التعلق الحادث داخل فى حقيقة العلم الحادث ولا يتصور كون
التعلق الحادث داخلا فى حقيقة العلم القديم وانت خبير بان الدال على عدم استناد العلمين
احد الاخر دخول التعلق المخصوص فيهما والفرق بين التعلقين بالقدم والحدوث لا يعد اذ
اذ ليس دليل على عدم الانفكاك بل الضرورة شاهدة بذلك كما يفهم من قول الشارح
فتأمل قوله وسائر الصفات قال الابهرى وقد يدفع بان التعلق داخل فى حقيقة العلم وماهيته
دون سائر الصفات قوله نظريين قيل كذلك نظرى وضرورى لان الضرورى لا يحصل
بالنظر بخلاف النظرى فلو تعلق علم واحد بمعلومين نظرى وضرورى لزم تحقق النظر وعدمه
وفيه نظر لان بعض الضروريات قد لا يحصل الا بعد النظر وان لم يحصل بالنظر كالعلم بان المثالين
عن هذا النظر فما ذكر لا يدل على عدم جواز تعلق العلم الواحد بالنظرى والضرورى المذكور قوله
لانه يستلزم اجتماع نظريين الخ فيه بحث لجواز ان يكون التعلقان معا فيه فكذا النظران ولا تشكك

ان النظر انما يستلزم العلم من حيث تعلقه لا من حيث ذاته حتى يلزم تحصيل الحاصل في النظر الثاني فان
قلت العلم لا ينفك عن تعلقه قلت نعم وهو صريح البعض ممن ادعى العلم بان زيدا لم يحصل
التلذذ الى علم بهذا العلم انه دخل الان ويمكن ان يدفع بان يبنى الكلام على عدم بقاء الا
الاعراض قوله اي المعلومين النظريين فيه اشارة الى ان ما ذكره صاحب المقاصد في اثناء
الجواب من انه لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة وعكس المعارض وكون الحاصل
منه علما لا جهلا ليس كما ينبغي لان الكلام في المعلومين النظريين والعلمان الاخيران ضروريان
وان كان حاصلين بعد النظر قوله جاز انفكاكه عن نفسه هذا مبني على عدم انفكاك تعلق العلم
عنه كما اشرنا اليه فتامل قوله انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك الخ فان قلت جواز الانفكاك
نفس امكانه والامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلت نعم الا انه لا ينافي
الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان
يتعلق بهما علمان قوله على انه انما يلزم القائل بابطال فيه تامل لجواز ان يراد بالمعية المقارنة مثلا نفس
التعلق كما اشار اليه في المقصد الاول فان قلت اطلاق الايجاب هو المبني لحكمه بانه انما يلزم القا
بالحال اذ عند النافين لها لا ايجاب اصلا قلت يجوز ان يراد الايجاد العادي كما قال الاشاعرة
في بعض العلم فهو يوجب تمنى المحصل الكلام رح انكم اذا جوزتم حصول المعلومين من علم واحد
فلم لا تحكمون بان المعلومية من العلم والمعدورية من القدرة وشبلا حكمهم بان كليهما من العلم وهو من الاعراض
بذلك الوجه بما لا دخل فيه الخصوصية تجويز تعلق علم واحد بمعلوم مستلزم لعلومين اخرين بل هو كلام على اصل
اهل السنة القائلين بان الرب من الاشياء ادعاء يمنع الجواب بان الكلام في ايجاب
امر واحد حكمين متجانسين مما لا سيما لان اهل السنة يجوزون الكل كما لا يخفى فتامل فيه قوله كالعلم
بالشيء والعلم بالعلم به الظاهر ان يقول كالشيء والعلم به لان التمثيل بما لا يجوز انفكاك العلم به فالظ
ايراد المعلومين في المثال فان قلت اعتبر العلمين معلومين اذ لا مانع من ذلك فصح التمثيل بهما
للمعلومين قلت هذا التوجيه لا يتاتى في قوله وكالعلم بالتضاد لتما على هو الشارح اذ المناسب
له ان يقول فان العلم بالعلم بتضاده اي الاتم الا ان يصار الى حذف المضاف من عبارته في موضعين
والحق ان المثال للعلم لا للمعلوم قوله اذ من علم الشيء علم علمه به وكذا من علم تضاد هذا الذي علم علم
تضاد ذلك لهذا ايضا بالضرورة وجه تجنبه لان الاستدلال لا يتم بهذا القدر بل لا بد مما بعده من
اقول ايضا وهي قوله ثم انه يعلم علمه به معلومات غير متناهية وهذا الدليل لا يجري في التضاد

وسائر

وسائر الاضافات اذ لا وجه ان يقال لو لم يكن العلم المتعلق بالمتصادقين واحدا لزم التسلسل لان العلم
بالشيء يستلزم العلم بالعلم به الى آخر ما ذكر هناك وذلك لان لزوم التسلسل بهذا الطريق انما نشأ في كون
العلم بالشيء والعلم بالعلم به متعددا في كل مرتبة سواء كان العلم بالمتصادقين واحدا او متعددا
وسواء كان العلم المعتبر في اول المراتب متعلقا بالمتصادقين اولا كالعلم بزيد وعمرو والجواب
ان مدعى الامام والقاضي في صورة العلم بالاضافات مجرد جواز تعلق علم واحد بمعلومين
بناء على انه لا يلزم المحال السابق اعني انفكاك الشيء عن نفسه كما يدل عليه كلامه في جواز الشيء البحر فلا
حاجة فيه الى الاستدلال بزعمه بل يكفي ما ذكره دليل الامتناع وانما اورد الدليل في صورة العلم
بالشيء والعلم بالعلم به اشارة الى ادعاء امر زائد في هذه الصورة لخصوصها وهو الامكان بحسب
نفس الامر بل وجوب تعلق الواحد بالمتعدد قال في شرح المقاصد في تقرير مذهبهما واما
فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة ونحو ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين
بل انما الكلام في العلم بالشيء مع العلم به فان هناك معلومات لا الى آخر الدليل وعلى هذا العبارة في الكلام
يدلان على انه لا يتم وهكذا كان الامر فانه يقال انه عرض للمأمون في يوم عيد ضعف فلم
فارسل الى علي بن موسى يدعوه الى المصلى وعرفه ان يورس الناس ساقه له فلما توجه الى المصلى قال
يفعل كما فعل رسول الله عم وصار حافيا ثم شرع في التكبير فلما ذهب مسافة اصبح مع خلق كثير وكبر
واستسمع المأمون الغلبة فخاف منه ثم امر برجوعه فقال علي ابن موسى الرضى علمت انه لا يترك فقال انه
ما اتم بعد هذه الحادثة فمات قبل المأمون فثمة معلومات غير متناهية هي معلومات علمه فلا بد
ان يجوز تعلق علم منها بامور فحينئذ ينقطع التسلسل وجه قيل على تقدير جواز تعلق علم واحد بمتعدد
يلزم علوم غير متناهية ايضا لان العلم المتعلق باشياء متعددة يتعلق به علم آخر على تقدير لزوم
العلم بالعلم وهلم جرا والجواب اولا جواز ان يتعلق العلم بنفسه اذ يكفي فيه تغاير اعتباري و
ثانيا جواز ان يتعلق العلم بالعلم المعلوم بعلمه واما قول من قال ان حاصل كلام الآمدي منع
ان طريق معلومية العلم يعلو نفسه بل العلم به علم حضوري فلا يلزم التسلسل وان لم يجوز تعلق علم واحد
بمتعدد وقد يدفع دليله بكفاية التغاير الاعتباري ايضا كما اشرنا اليه موقوف على العلم بها لا
فيكون العلم بها سابقا على العلم بها فلا يكون عينه فان قلت اللازم مما ذكر تغاير العلم بها والعلم بها في ضمن
العلم بها واحدا مع تعدد العلوم فيتم الكلام قلت وحدة العلم بها ايضا ممنوعة كما هو المشهور في الكتب
لا علم لنا بالبحور فيهن اذا جهن اذ فقد كثر ما لم يرد ما ذكره ان الجاهلين يسقطين تعينهما معا من الجهل المركب والا لم يسمع القول

بان الكل فيه شيء مع كون كل من جزئيه علما بل اراد ان في صورة الجهل المركب وجد جهلان بسيطان و ان
لم يكونا جزأين منه فليتامل قوله فيها مسامحة وجوه بان فيه نظرا اذ قد سبق منه في تحرير السائل ان الامور الاضافية
لا تخرج عن نوع المتضادين فقوله مسامحة لانها ليست بموجودة عند المتكلمين وقد اشار بهذا الى اعتبار ان
العلم عبارة عن نفس التعلق وهو من قبيل الاضافة المعدومة عندهم فكيف يدعى صدق النوع المذكور للتضاد
عليها نعم لو كانت الوجودية المعتبرة في نوع المتضادين عندهم يعني ان لا يكون السلب جزءا من مفهومها
لا بمعنى ان يكونا موجودين في الخارج يصح ما ذكره قوله فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للتماثل فيه بحث
وهو ان المعتزلة اتفقوا على جواز اجتماع المثلين مطلقا والاشعري ومن منهم لم يجوز اجتماع جنسين مما ثلين
كما مر في مرصد الوحدة والكثرة قوله لان النسبة متاخرة عن طرفيها قد سبق مباحث الوجوب الاعراض على هذه
المقدمة المشهورة بان مجموع النسبة الى كل واحد منهما وبكل النسبة ليست متاخرة عن كل من طرفيها ضرورة كونها
داخلة في مجموع النسب والجواب عنه ايضا فليتطلب فيه قوله وايضا قد يشار الى مثل ان الحاد الذات في الصورة المر
الموصوفة بحدس بالضرورة الوجدانية وان قطعنا النظر عن لزوم الانقلاب على عدم عدته قوله الا بالعوارض
وبكل العارضة ليست الا المطابقة واللامطابقة فالوجه الثاني عائد الى الاول وجوابه من جوابه قوله في جوابهم
بطريق المعارضة الخ واما جوابهم بطريق حل دليلهم المبني على امتناع انقلاب الحقائق فهو ان انقلاب الحقائق
الممتنع عند المحققين هو انقلاب واحد من الواجب والممتنع والممكن والممتنع الاخر كما حقق في التلويح
ومن البين انه لم يلزم بهذا مما ذكر على تقدير اختلاف العلم والجهل المركب في الماهية قوله اخص صفاتها
ويمنع ذلك بجواز كونها من الصفات المعنوية ولاكم بعده قوله ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح اي من
صفات العلم النظري ويحتمل ان يريد من صفات العلم مطلقا ولو فرضنا بان يراد الحصول بالامكان وذا ما
في الفوز بان يعلق نظرنا فانه جائز كما سيأتي قوله وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق
لا كلام في الاتفاق وان امكن المناقشة في اصل ما صوره في الوجه الثاني فان اصل الاعتقاد
فيه اذا استدل النظر والعلم بعد النظر الى الجهل المركب صح ان يقال استدل النظر الصحيح باعتبار انتهائه
فان قيل الكلام من حيث انه علم وجهل قلنا ليس التماثل الا بحسب الذات دون الصفات وجوابها ان
ان التماثل ليس الا بعد التعدد والاختلاف وذلك باعتبار التعلق وان كان خارجا عن الحقيقة
واذا اعتبر التعلق المخصوص في الجهل المركب لم يساوه الى النظر الصحيح واما ان التماثل ليس الا بحسب الذات فلا يقدح
لانه وان كان بحسبها الا ان الاشتراك في اخص الصفات لكل من المتماثلين فليتامل قوله واتفق الكل
حتى مراده الاعم علم ما منى كما اشار اليه اولا من او مشاركا بماثل العلم اياه في الحصول بالنظر الصحيح فاذا بامكان حصول التعلق المذكور بالنظر

اذ الالفاظ ان علم الطلب يطرق كما اشار اليه في الوقع
في تحقيق موضوع الصور العمر خاصة انه لم يعتبر
من ان الدليل الدال على سطر الشيء في تحصيل الامر بل
السير الى علمه يعود الباطل ان العلم لم يحصل بانه
سامه العباد ان باطل
التحقيق عدم
في الصحيح
مرير

بالنظر الصحيح بخلاف الجهل المركب غاية ان قبل الاعتقاد اذا استند اليه يسمى علما لا علما اصل الصحة الى الرابع وهذا لانه لان المماثل بحسب الدال الى كسب الصحة وقد تبان بان اعتقاد المعلم ضرورى والكلام في العلم النظرى وفيه منع ظاهر انما اليه في المرصد الثاني في تعريف العلم **قوله** مقابلة العدم للملكة ان علمت وقد سبق في تحقيق تعريف العلم ان التعلق ليس بعلم الا بالمجاز فهو من قبيل الجهل البسيط وقد ذكر اطلاق الكل على كون بعض افراده مثلا للعلم فكيف يكون الجهل البسيط مطلقا مقابلا للعلم تقابل العدم والملكة على اللازم مما مر وجوه الجهل البسيط في مادة التعلق لا يسلم عليه فلا محذور **قوله** والثاني زوالها عنهما ان قبل العود المذكور للفلاسفة وحافظ النفس المدركة للمعقولات ومرادها عند بعض العقل الفعال ولا يتصور زوال الصورة عنه على قاعدتهم فكيف يتصور في النسيان زوالها عن الحافظ ايضا اجيب بان المراد زوالها عنها من حيث حافظ ومراده النفوس التي بسببها كانت حافظة لمدركاتها الكلية بحسب الكل منا اليها تلك المدركات **قوله** وذكر غير متصور في حالة النوم وظاهره عدم كونه متصورا في حالة النوم والموت ظاهر في الجملة واما عدم كونه متصورا في متصورا في حالة الغفلة مع كونه متصورا في حالة الشك والجهل المركب ففيه خفاء اللهم الا ان يبنى الوقت على ان في الشك والجهل المركب يوجد النفي والعلم بهما بلا كون متعلق العلم المنفي من شان الشك والجاهل جهلا مركبا ان يقول بهما فذلك العلم العلم الذي لا يمكن بدون الالتفات بخلاف العامل والذاهل والكلام بعد محل تامل **قوله** في تعلقاتها قد سبق الاشارة الى ان الحق اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه فيهما اسم لغيره من الادراكات ولذا لا يعد اليهائم من اولى العلم في شيء منهما **قوله** لانا نقول لعنا صاحب مقام المنع الاختلاف بالهوية لا بعال الاختلاف بالهوية حاصل بين العلمين المتعلقين بشيء واحد اذا كان فانهم بحاصل فان العلم العالم بزيد خالف العلم العالم بعمرو بالهوية مع ان التعاد بينهما ليس كتعاد ابصار زيد والعلم به فعلم ان اختلافهما اختلاف قوى ليس بمجرد الاختلاف بالهوية لانا نقول جاز ان يكون تلك الزيادة في الاختلاف بعوارض كلية مشخصة فلا حاجة في ذلك عن الاختلاف بالهوية الى الاختلاف بالنوع العادة في المقصود **قوله** بمزيد الانكشاف يعني معانه مالزم مما ذكر عدم حصول هذا الوصف اعني مزيد الانكشاف ولا يقدح هذا في اصل الجواب كما ان ابطال السند لا يضر المانع والاقرب ان يقال يعني كلام المصنف ان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع شيئا من الاختلاف بل يجامع كلا منهما فلا يكون دليلا على الاختلاف النوعي وليس مراده كون الاختلاف النوعي حتى يكون مخالفا لمراده فليتأمل **قوله** سوى الحس فيه بحث لانه ان اريد بالحس الظاهر

المقصد السادس فيما يتفرع على القول بثبوت الصور العقلية

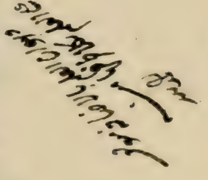
فالظاهر فان المحل ليس اليه ايضا وان اراد الحس مطلقا فم الا ان المحل معلوم عندهم لا محسوس
وبالجملة كلام الشارح في اوايل حل الالفاظ من حاشية المطالع ظاهر في ان الصورة الجزئية من حيث
انه قد ترتسم عند النفس بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهذا القدر يكفي في الاستدلال قوله
مع التساوي في نفس الماهية اشارة الى ان بيان الامتياز انما يحتاج اليه للتساوي في الماهية
اما عند اصلا وماهية الصورة العقلية والخارجية كالسياه خلافا حاجة اليه قوله غير متمايز والسر فيه
ان التعاقل والتماثل ونظايرهما في المنع من الاجتماع من احكام الوجود الاصيل لا الظلي كما سبق
قوله وكذلك المادة المتصورة اشار بايراد المتماثلين الى ان المراد بالصورة الخارجية ههنا اعم من
الوصفية والجوهرية قوله في محل الصورة منها والسر فيه ان النفس مجردة لا مقدار لها فيكون نسبتها الى جميع المقا
دير السوية قوله مجموعها واما على التعاقب بحاله فان هيولى فرد له يمكن ان يحل فيها صورة الحصل
عند بلمنا في ان الهيولى لا مقدار لها في نفسها كالنفس فيجاز تعاقب الصور الخارجية المتفاوتة
بالصغر والكبر عليها بجواز تعاقب الصور العقلية المتفاوتة بها على النفس يمكن الاجتماع يجوز في الثانية
دون الاولى لما بينهما في الوجه الاول قوله لا الحز والالان النفس ابدى بالاتعاق قوله سهل الشر
عنها يعني انه قد يكون كذلك لا ان كل صورة عقلية زالت كذلك قوله لا استحالة ههنا هوانا تمامه من
ان الهيولى الجسمانية متناهية في المدة قوله وههنا ان الصور العقلية كلية قال رحمه ان اريد بالعقل القوة
العاقلة اي النفس الباطنة فقط وان اريد الذهن المتناول لها ولآلاتها فالمعنى انها قد تكون كلية وذلك اذا
حصل في النفس قوله ليس باشتراك اللفظ ولا من قبيل ما فيه الوضع العام مع خصوص الموضوع له
كاسماء الاشارة ونحوها قوله فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين ان المراد بكلية
الصورة العقلية واشتراكها بين كثيرين هو هذه المطابقة والا فالكلية بمعنى الاشتراك المتعارف ممتنع
عروضها للصورة العقلية كما سيجيء وعروضها للموجود الخارجي كما صرح به في حواشي التجريد قوله فلا مساواة لان
كلها اي الصور لطوائف ههنا لا ملائم كلامه في حواشي التجريد فانه صرح هناك بان الكلية بمعنى الاشتراك لا يعرض
للموجودات الخارجية وهو ظ ولا للصورة العقلية لان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع
اشتراكها واما الكلية بمعنى المطابقة فهو حال الصورة العقلية اذ المفهوم من هذا الكلام ان المطابقة بالمعنى
المذكور عرض للصورة العقلية والواحدة مع عوارضها الذهنية فانه لو حمل كلامه على تجردها لها ما في وجه
في نفسها لا مع عوارضها الذهنية لكن ان الاشتراك يعرض لها ايضا ما في وجه كذلك الا ترى ان الصورة
العقلية ما في وجه كذلك هي مفهوم الحيوان على تعدد الحاد العلم والعلوم وهذا المفهوم مشترك بين كثيرين بمعنى الصحة

منه في كل منهما فمعنى ان مراده هناك عروض المطابقة للصورة العقلية مع انها صورة جزئية في نفس جزئية
ولهذا اعترض عليه بانه يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما
الجزئية والكلية متقابلين ولم ينقل به احد ثم قيل لو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور
بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها صورة
جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا فان قلت كلامه في حواشي التجريد مبني على انه لم يعتبر في
المطابقة ذلك الشرط الاخر الذي اشار اليه ههنا بقوله ومن ثمة زيد في المطابقة الخ وكلامه
ههنا مبني على اعتباره قلت ذلك الامر الزائد قد يعتبر في المطابقة المفسر بها الكلية وقد لا يعتبر كما
اشار اليه في حواشي التجريد وليس في كلام المص ههنا ما يدل على اعتباره فلا حاجة في دفع الا
على ما ذكره الى اعتبار تجريد الصورة العقلية عن المشخصات الذهنية اما الزيادة المذكورة فمبنية
على التجريد المذكور كما دل عليه قوله ومن ثمة الخ والكلام في الاصباح الى ذلك التجريد في تحقيق الكلية على الوجه
الذي ذكره المص للمسائل قوله ومن ثمة زيد في المطابقة الخ اي من اجل ان العوارض الذهنية
ليست ماخوذة في الكلية قيل ذلك وصح هذا القول اذ لو كانت ماخوذة فيها لم يمكن وجود تلك الصورة
في الخارج كما سبق اليه الاشارة في اثناء المقصد الاول ولو فرض وقوع هذا المستحيل لم يلزم
ان يكون عين ذلك الفرد بل مثله قوله فسد الحصر بهذا الوجه يستدعي ان يكون كلية
تلك الكليات التعلق او مراعيا وليس هذا المراد ههنا فلذلك فسره بقوله المستفاد من السكون
النفس المستفاد من غير رجوع الى العقد قوله بل الصور هي ما هيات المعلومات الخ قالوا اذا حصلت
الصورة في الذهن انكشف نفسها وصارت معلومة بذاتها لا بعلم زائد عليها وصورة مسلمة والاشياء
المعلوم وتوسط هذه الصورة ينكشف الامر الخارجي فالعلم والمعلوم الاول متحدان بالذات و
هذا حاصل ما ذكره الفارابي في رسالته من ان المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك
واما الشيء الذي هذه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم والا كان يتسلسل الى ما لا
نهاية له الى ههنا عبارته قوله مخالفة لما في الماهية ومعنى مطابقة العلم للمعلوم عندهم هو ان للصورة
العلمية مناسبة مخصوصة مع معلومها فلذلك صارت الة لمشاهدته وعلما به دون غيره قوله
ولو صرح بهذه العبارة الخ الاقرب في توجيه كلام المص ان يجعل المعنى المعلوم ليس
هو الصورة بل المعلوم بها ثم يمكن ان يطبق هذا الكلام على راي الفرقة الاول
بان مرادهم ان الكلية باعتبار المعلومية لا العلمية فان المتبادر من الصورة حيث العلمية

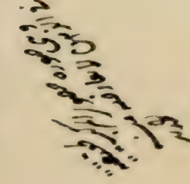
عراض

العلم صح

الا كونها سببا لانكشاف الماهية فلعل الحكم بالبطلان بناء على المتبادر منه وبعض اتباع القائل
هو الوجه السابق وان لم يكن ذلك المعنى من هذا الكلام نعم بل من اقتضائه السابق
فما وقع فيه ملا وانه اعلم قوله لا شبهة على ان لا يكون الا قسم لان هذا خلاف ما اشتهر من
من مذهب مثبتي الوجود الذهني فان صور جميع المعلومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال
ولذا جعلوه خزانة للنفس الناطقة وان المراد بالوجود الذهني وجود مغاير للوجود الذي هو مصدر
الآثار سواء كان في قوتنا المدركة او في غيرها وكان كلام المصنف مبني على ان علم المجردات عندهم
حضوري لا ارتسامي قوله هكذا حقق المقال الخ هكذا بحسب على المصدر به وعلى هذا النسق
بدل منه والمعنى حقق تحقيقا على النسق في هذا الكلام رمز الى انه هو صاحب المقاصد في تحقيق المقال
قوله بان يلاحظها الخ اشار به ان الى بمعنى في لان النظر عين الفكر لا بمعنى الروية قوله وهو مقصود
للجواب كانه تاكيد لما سبق والا فراده موهم قوله فيحصل الجواب في ذهنه قوله ثبت انكار
للاكتساب في التصورات لما اشتهر ان المعرف صورة مفصلة اي علم تفصيلي يستلزم صورة واحدة
للمجموع من حيث هو اي علما اجماليا فاكتساب التصورات يستلزم العلم الاولى فلما لم يمكن لم يوجد
حدوده انتفاء الملزوم انتفاء اللازم قوله فظهر انه قد يتفاوت حال العلم الخ قيل للامام ان يقول
فالتفاوت راجع الى اخطار الاجزاء وعدمه وبهذا القدر لا وجه لتقسيم العلم الى الاجمالي والتفصيلي كيف
والاخطار وعدمه لا يجريان في البسايط ايضا مع ان الظاهر انهم لا يقولون بانقسام العلم بها الى ذ
ذلك القسمين واما قوله الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن حقيقة لا باعتبار عارض
من عوارضه ففيه انه لا يصح الدليل الذي به استدل لان العلم بالاضافة قد يحصل مع العلم بكلا طرفيها
بوجه ولا يجوز ان يحمل كلامه على ان العلم بهذه الاضافة المخصوصة يتوقف على العلم بحقيقة الجواب
اذ لا يحصل العلم بالقدرة على ذلك بدون العلم بحقيقته ولو اجمالا لان قوله بكلا طرفيها يابى عنه كما لا يخفى



قوله ولما العلم الواحد الخ لا يشك ان هذا القول من الامام مبني على ان العلم هو الصورة الحاصلة
من المعلوم واضافته ملزومة فانه الخ فانه قائل بالوجود الذهني ثم ان كان مراده ان العلم الواحد
لا يكون علما بمعلومات كثيرة مطلقا كما هو الظاهر فجوابه ما ذكره الشارح وان كان مراده ابطال
ما لزم في صورة العلم الاجمالي بزعمه ويكون معنى كلامه ان الواحد اي الصورة الواحدة لا يكون صورة مطابقة
لمعلومات كثيرة مختلفة الحقائق بان يكون تمام حقيقة كل منها لم يندفع بما ذكره الشارح بل جوابه ان
صورة واحدة لتمام كل من المعلومات المتخالفة في الحقيقة بالمعنى الذي اشير اليه غير ما لزم في



قوله

العلم

العلم الاجمالي فان الازم منه على ما صوره الشارح مطابقة صورة مركبة للمركب من جنس ونفس مطابقة اجزاء
هذه الصورة المركبة لاجزاء ذلك المركب على التفصيل ولا يتحد [illegible] قطعا قوله قال العالم للمعلوم
غير المجهول لا يحصل يلزم على العارض ان لا يقول باكتساب التصورات فان الوجه الاول المار ذكره
من متمسكات الامام يعني كلامه مع انه قائل به قوله او مما عارضا ان للعالم فيه هذا العارض ليس
عين الطارق المجهول والا فالضاحك عارض للكاتب بل يعني العالم ذلك ان يقول عوض الضاحك
لذات الكاتب لا يفهم الذي كلامه فيه تامل قوله ولا يسمعه عليك بما اسلفناه اعتراض على
العارض وما اسلفه هو الذي ذكره في الموضع الاول في جواب استدلال الامام على امتناع حرمان الكسب
في التصورات قوله بالقوة الوجه التحقيق ان العلم حاصل في تلك الحالة بحسب عنوان مخصوص بالقوة باعتبار
عنوان اخر قوله اما على اراد المعالي ليس المراد الظاهر فان العلم بالاعتبار اما ليس شانهما وكذا العلم الكلي
الذي لم يسرع من الافراد الخارجية ولم يكن تشبيها لوجوهها بل مجرد بيان اقسام العلم الى القسمين
توطئة لما يقول الفلاسفة من ان علم الله تعالى يمكن ان يصير مخصصا لوقوع احد الضدين بالوقوع لا
الى المعالي مانع للعلوم حتى لا يمكن ذلك قوله ان العلم الفعلي كلي يسوغ عليه التكثير لا انه يكون كلما يسوغ عليه التكثير
لانه كذلك دائما فان العلم الذي يسوغ عليه شخص واحد كالعقل الاول بالنسبة الى علم الله فعلي قطعا عندهم ثم
فيه بحث وهو ان ظاهر هذا يدل على ان التصور الكلي كان في صدد الجواب وهو خلاف ما في جوابه وسيجي
ايضا في المقصد الرابع من مباحث الاسم على دال الفلاسفة قوله واما علمه بذاته الى الظاهر ان علم كل احد بذاته
ايضا كذلك قوله وهو قوة محضة خالية عن العقل خلوا تاما عن الفعل بالنظر الى العلم الانطباعي لا بالنسبة
الى العلم الحضوري فان علم النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل خلو الشيء عن نفسه قوله وليس
هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوان انما ذكر هذا لان الوصف عدد المراتب المخصوصة بالنفس
ولهذا لم يعد عنه الاحساس بالحواس من المراتب كما ذكرناه في صدر الكتاب قوله والسر فيما تعماها قد مر فيه
سؤال وجواب في امتناع تحصيل العلوم في المدة بهيئة فليتذكر قوله وسطح يمكن ذلك الى قد مر في اول الكتاب ما فيه سؤالا
وجوابا فليتطرفيه قوله والاولى تقديمه على العقل بالمعنى الثالث وتاويل في تخصيص التقديم على العقل بالفعل
بالمعنى الثالث اذ الظاهر تقديمه على الاول ايضا وقد يجاب بان عدم التعرض له لاشارة الى عدم الاعتداد بذلك
المعنى لانه لا يكاد يطلق على مشاهير الكتب قوله وانما اثبت البعض له الاقرب ان يقال التاسيس
باعتبار كون العلم بعض العلوم بما يرتسم من مراتب النفس اذ على ما ذكره الشارح يلزم بعد التاويل للتاسيس
باعتبار كون العلم المصدر المحذوف المضاف اذا لم يكن المجاز في الاتباع وههنا وجه اخر وهو ان

الناطق

لا يمكن الاطلاق الا بطريق الاشتراك والا فالقوة الا بالحضور لا يوجد بالعقل بالفعل دائما الى منطوع به عندهم

ان تحصل الصفة للضروريات ولزم صدق القضايا فمن ان سمينا علم بعضها كقوله هو اول لفهت الى كلّ
ذوى حس وكقول الشاعر وقد جعلتني من حزيمة اصبعا اى مسافة اصبع **قوله** بوجوب الواجبات
لا يخفى ان المراد بالواجبات العقلية البديهية ولعل المراد بمجاري العادات الضروريات التي تحكم بها
جريان العادة مثل ان الجبل لا ينقلب ذهبا وماء البحر لا يستحيل ذهبا وامثالها وكان السر في جعل العلم
بمجاري العادات من جملة مناط التكليف هو ان دلالة المعجزة على صدق الشارع الذي يتعلق منه
التكليف دلالة عقلية عادية كما سيأتي في الموضع اللائق به ولا شك ان التمكن من ان العلم بذلك
الصدق مما لا يقع التكليف بدونه **قوله** ولا يبعد ان يكون الكلام البعض في كلام الشيخ ليس
على اطلاقه اذ لو كان كذلك لزم ان يتحقق صلاحية التكليف لكل صبي يعلم ان الواحد نصف
الاثنين واعلم انا قد ذكرنا في اوائل الكتاب ان المذهب الحق عند اهل السنة ان الصبي العاقل ليس
بمكلف بل انما يحصل التكليف مع البلوغ وظاهر انه بعد العقل المستفاد بل العقل بالفعل ايضا فلعل
مرادهم بكون العقل بالملكة مناطا له انه انما يحصل صلاحية التكليف بالعقل عنده بحيث اذا وقع بالفعل
لم يكن تكليفا بما لا يطاق والله اعلم **قوله** لانهم يعدونه في البديهيات به ظهر ان الذي زاد في تفسير
العقل هو العلم بحسب بعض الحس وفي بعض النسخ لا كلها لان المعدود عندهم من البديهيات
بعضها كما صرح به في البديهيات **قوله** والاجابة بتصور اشكالها في العبارة مسامحة اي تشكل المتصور
كما يدل عليه بطلان التالي والجواب الآتي ايضا وهو الموافق لما في سائر الكتب **قوله** او عالم لا يعقل
له من المجانين الصبيان لسبق اعقلا مع انهم علماء كما ستطلع على السبب لان الاحساس نوع من العلم فلانه
من خصص العلم المذكور **قوله** والنظر مشروط بكمال العقل بهذه الزيادة وقع في النسخ يعلل بهذا الكون
العلم بالنظريات والنظر مشروط بالعقل **قوله** وكمال العقل مشروط بالعقل الذي نحن بصدده وهو ما ذكر
وقوع التكليف عن كونه بما لا يطاق كما اشرنا اليه فليتأمل **قوله** يسعها العلم بالضروريات الظاهر المراد
بالعلم بالضروريات تمكن العلم بالبديهيات الكلية على وجه يتمكن به من الاكتساب فخرج الوهم والقوة
الحالية الغير الاضبارية به بالذات ولا بالواسطة لا القوة الحيلية الا انه للنفس بعجة يلزم ان يوجد للحيوان
قوله ان العلم هو سبب عن العقل وفيه وجوه العقل في العالم بالفعل سيدا بان خطاب الاذان الا بوجه عليهم
والله اشار في المقاصد **قوله** يجب عند الاصحاب فان قلت قد سبق ان المطابقة اخص صفات العلم فتمام
من اشتراك ذلك العلمين في تلك المطابقة بما تلها قلت كونها اخص صفات النفس
للعالم بعلمه بمعلوم واحد بالجملة خصوصية المتعلق معتبرة في المطابقة المذكورة فاخص صفات

العلم

العلم المتعلق بقيام زيد لكون علم قيام زيد مطابقا للواقع واخص صفات العلم المتعلق بقعود عمرو لكون
علم قعوده مطابقا له ولهذا جعلوا العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفين لا مثلين
قوله فهما مثلان الحد الواحد اذا اختلف اورد عليه انه اذا اتحد الوقت والمعروض ان العا[لم]
ايضا متحد كما يدل عليه قوله واما اذا اختلف محل العلم لم يتصور تعدد العلم فكيف يقال
انهما مثلان واجيب بان عدم التعدد لكونهما مثلين والانحصار يقال الحكم بالمثلية فرض
مبني على فرض التعدد والمعنى لو وجد علمان كذا وكذا لكان مثلين متماثل قوله خلافا لمن جوز
تعدده بتعدد احد سواء كان العلم عبارة عن التعلق او عن الصورة الحاصلة في النفس
لجواز ان يتم التعلق او الصورة زمانين فعد بتعدد الوقت دون العلم وبهذا اذا جوز
بقاء العرض فيماثل قوله يعني الاختصاص بمحله لذاته قد سبق ان المطابقة اخص صفات النفس
للعلم عند تعدد المتعلق فلا يعني الاختصاص بمحله لذاته والا لكان اخص الصفات بهذا فالشرط به الاول
فرضه بحصة اللهم الا ان يقال المطابقة اخص صفات مطلق العلم فلا ينافي كون الاختصاص بمحله اخصا
صفات قد يقع حمائل العالمين لون يعدهما في كون المطابقة اخص صفات النفس للعلم وهذه المحل ايضا
ولا يقولون بذلك اصلا فتأمل قوله الاول قول القاضي محصل هذا القول هو الايجاب الكلي ومحصل
القول الثاني هو السلب الكلي ومحصل الثالث هو السلب الجزئي قوله لان العلوم باسرها متجانسة هذا يدل
على ان ليس مراد القاضي بالتجانس التماثل اذ قد سبق ان العلمين المتعلقين بمعلومين
مختلفين لا مثلان الا عنده لو الامام الرازي واما الاختلاف النوعي فهو جائز ظاهر كلام
المص هو الجزم بالاختلاف النوعي وكانه مبني على ان النوع على الكسب فصل مقوم معتبر في ماهية
العلم النظري وعدمه في ماهية العلم الضروري فاذكره الشارح من جواز الاختلاف النوعي
وان كان كافيا في المقصود الذي هو التمسك بالمنع والسند في الجمع لكنه ليس مؤدى
كلام المص الا ان يحمل كلام المص على حذف المضاف اي فلا شك في جواز الاختلاف
بالنوع والشخص وهذا الجواز لا ينافي دعوى الاختلاف الشخصي بطريق القطع بل مطالعة
قول الشارح واما الاختلاف الشخصي فلا ريب فيه اشارة الى ذلك المجامع وههنا بحث
وهو انه قد سبق ان العلمين المتعلقين بمعلوم واحد مثلان عند الاصحاب فالعلم الضروري
والنظري اذا اتحد متعلقهما يكون مثلين وبهذا الاتحاد يتحقق عند الاختلاف فلا وجه لتجويز الا[ختلاف]
النوعي اللهم الا ان يفرض معلوم واحد نظري بالنسبة الى شخص ضروري بالنسبة الى اخر وبين الكلام

لم

قوله فهو انما للعلم المتعلق بالمعلوم البعد ذه
انواع كلية فليس العلم المطلق جنسه
نوعه كما شوه كل ما سبق [illegible]

الانفصال [illegible] يجوز ان يجيء فاي وجه الاول
في [illegible] اذا وجد [illegible]

اسم الامام الرازي محمد ولقبه فخر الدين
وكنيته ابو عبد الله واسم ابيه
عمر واسم جده عثمان [illegible]

خلاف

على الحصول في مذهب الاصحاب ايضا فتامل قوله وذلك يؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر الخ اشار بقوله الناظر في العلم
الى ان المدعى انه يلزم من جواز الخلو عن الضروري في وقت توجه النفس والتفاتها اليه جلاء ان العاقل قد خلا عن الضروري
وان كان اوليا العلوم بتوجه النفس اليه فان قلت مذهب اهل السنة ان العلوم كلها بمحض خلق الله تعالى من غير مباشرة
لتصور الطرفين ولا النظر ومن الجواز ان يخلق الله تعالى تصور الطرفين دون التصديق وان كان اوليا فكان المذهب
الا المتعين ان يقول استحالة الخلو عن الاوليات بعد تصور الطرفين على اصل المعتزلة قلت لعلهم يدعون ان تعلق
الارادة بخلق تصور الطرفين يلازمها تعلقها بخلق التصديق كما ان تعلقها بخلق العلم بالاضافة يلازم تعلقها بخلق العلم بالمضاف
وعلى هذا الاساس في المذهب لكنا اصول اهل السنة فتامل قوله وفيه نظر لجواز ان يكون الانعدام الخ فان قلت
مبنى الكلام ان جواز الانعدام في بعض الضروريات يستلزم جوازه في الكل للتماثل فيلزم جواز الخلو المستحيل
في البعض فلنبن مبنى البحث منع هذا الاستلزام كما يفهمه من جواب المذهب الاول قوله ومن يستحيل حصول
شيء الخ قلت لجواز ان يعلل النظري ضروريا فينعكس النظري والوجه من الضروري الوجي الالهام الا ان يجعل
المدعى الانعدام في الضروريات لا الحصول فقط بان كل العلوم نظرية وانه خلاف ظاهر مقالهم والجواب
ان جواز انعدام النظري ضروريا لا يستلزم وقوعه على تقدير انعدام جميع الضروريات نظريا فيكون في الاستدلال
المذكور فرض انعدام جميع الضروريات نظريا بلا انعدام نظري ضروريا بالفعل وان جاز فليتامل قوله اما انه يستحيل
فلا دلالة عليه اصلا ان اعتبر في النظرية امكان التحصيل ممن هو نظري بالنسبة اليه فالاستحالة ظاهرة والا
فدليل المذهب الثاني لا يتم لجواز الخلو بالكلية عن النظري والنظر ايضا قوله لا يقدح في المذهب الاول المراد
بالجواز هو الامكان في نفس الامر لا الامكان الذهني ولهذا صح منع الاستدلال لم لم يكتف بعدم دليل
الامتناع لا يقال ان دليل المذهب الاول يدل على جواز الانعدام في الكل فادعاء البعض بناء على
ما ذكره لتحصيل احكام العقلية بسبب ما يعارضها كما يوجد اصحاب العلوم الطبيعية في احكامها وادعاء التماثل
فيما هو بين الضروري الذي هو شرط الكمال العقل مستبعد جدا قوله من حيث ان العبد مكلف فيه بحث
ان يقال لا تكليف للعارف خلاصة ان من عرفه ضرورة فهو مكلف به فيلزم صحة التكليف وقد اشير الى هذا في المقصد
الرابع من احكام النظر الى جوابه فليطلب ثمة قوله وجوزه بعضهم وهو المختار لما سبق من ان
العلم بصحة النسبة الحاصل عقيب النظر ضروري وكذا العلم بالعلم بالصحة وكذا ثم والحق ان النزاع لفظي
كما ذكره قوله مبني على وجود بها ان العلم بوجود ما يتهيا حدوث المضاف كما يدل عليه قوله والعلم به
ليس ضروريا فيه بحث اذ قد سبق في المقصد الرابع من المرصد الاول من الموقف
الثالث ان الضرورة كافية لبيانه في وجود العرض وانه لا يعول عليه قوله بناء على ان العلم الخ فان قلت متعلق

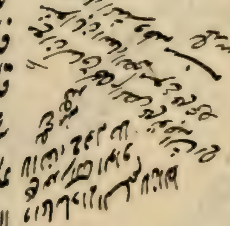
العلم فما ذكر هو الاستماع لا التسجيل الذي هو الاجماع فبناء المنع على ما ذكره غير صحيح وطلب العلم بامتناع
الاجماع يستلزم العلم بالاجماع بعد امتناع اللازم يدل على امتناع الملزوم على ان الامتناع نفسه
يستحيل ايضا لانه مما يمتنع وجوده في الخارج والاتزم وجود موصوفه فيه **قوله** فان حكم بعدم
معلوميته الحقه مناقضة وهي ان منع المعلومية هو المذكور فيما سبق ومنعها ليس حكما بعدمها والا
كان المانع مدعيا فالاظهر في العبارة ان يقال فان منع معلوميته يستدعي تصوره ويمكن ان يدفع
بان منع الشيء وان لم يكن حكما بعدمه مطلقا الا ان المانع ههنا حاكم بامتناع المعلومية كما يظهر مما ذكره
الشارح بل المص ايضا في مباحث موضوع العلم في صدر الكتاب لكن يرد عليه ان مراد المانع منع
التصديق بامتناع اجتماع النقيضين لانه الذي ادعى ضروريته فيما سبق ويدل عليه قول
الشارح وايضا لم يحكم بامتناع الاجتماع فلا يستدعي تصور الامتناع وحمل العلم في قوله يستلزم
العلم على التصديق يدفعه قوله كما في صدر الكتاب كما يشهد به الرجوع اليه وان كان له وجه في
نفسه هذا ويمكن ان يقال في دفع المناقضة ان منع العلم بامتناع الاجتماع لكون الاجتماع مجهولا
لكون الاجتماع لو جوز الممتنع وكل منع فيه لكون لو جوز الممتنع مناقض لنفسه لان لكونه شاهدا على بطلانه
فليتدبر **قوله** فالحاصل ان هذا الاظهر في العبارة ان يقال والحق ان هذا الكلام بما ذكره وان
كان كلاما صحيحا في نفس الامر لكونه حاصل ما ذكر اولا ويتجه له للخصم نوع تكلف كما لا يخفى على المتامل
في السياق **قوله** المراد بالعلم السابق هو التصديق انما لم يجعل المراد بالعلم السابق ما يكون من
جنس ذلك الضروري ليشمل التصور ايضا لان كون السابق لعطفا على الوجه الذي ضعفه الشارح
انما ساغ في التصديق دون التصور وايضا لو فسر الضروري مطلقا بالاسبق على علم سابق من شانه
لخرج منه التصورات الضرورية المركبة واخراجها عن الضروري بعيد جدا فسبق ان تفسير التصور
الضروري بما لا يتوقف على نظر وان فسر التصديق الضروري بما لا يتوقف على تصديق سابق
وتماسيق ان يعلم ان تفسير التصديق الضروري بهذا يستدعي ان لا يكون التصديق الذي يستغني
حكمه عن النظر ويتوقف طرفاه عليه ضروريا لكونه مسبوقا على تصديق سابق وهو التصديق
بمناسبة المبادي لاطراف النظرية فتامل **قوله** عطف على ان لا يطلق لا يخفى انه عطف
على لا يطلق وانما اورد لفظ ان في المعطوف عليه ليعلم بايراد عامل النصب انه منصوب
وبالجملة فلا يمكن جعله مما نسبه الى الكون ان دليل الوجود الذهني الذي يدل على وجود الممتنعات
بانفسها في الذهن لا يلائم هذا التحقيق الذي ذكره ابن سينا فليتامل فيه **قوله**

قوله بهذا السند [illegible] ... يعني المجهول المطلق ...

وعلى هذا فقول ابي هاشم الظاهر ان هذا نعم كل معقول بوجه اللهم الا ان يقال قوله لا معلوم له يعني انه
لا يمكن تعلق علم ما به من الجهة المذكورة **قوله** ويحتمل ان يقال معناه الخ ويحتمل ايضا ان يقال
معنى كلام ان هناك علما وليس له معلوم موجود بل هذا اقرب من ذلك الاحتمال بالنظر الى اللفظ
الى اللفظ فان كلامه لا لنفي الجنس فيتبادر منه سلب الوجود على كل من الاحتمالين لا يكون
الكاف في قوله كالعلم بالمستحيل متجه بل للتمثيل لان الحال في الممكنات الحالية ايضا
كذلك كما يقتضيه قاعدة الاعتزال واما على ما حمل المص عليه فالظاهر انها متجه والظاهر من تخصيص
المستحيل بالذكر في نقل مذهبه في الكتب ان قول ابي هاشم يعلم لا معلوم له انما هو في المستحيل
فقط وان ظاهر دليله ان سلم دليله هذا الا ما اشار اليه فيما نقله عن الدعي بعد العموم للمحالات
وبهذا ظهر ان تاويل المص اقرب بالنظر الى ظاهر المدعى وتاويل الشارح اقرب بالنظر الى ظاهر
الدليل المذكور اولا **قوله** لان البنية ليست شرطا للحيوة واذا لم تكن شرطا جاز قيام
العلم بكل جزء جوازا ظاهرا واما ان اشترطت فلا يجوز قيامه بجزء واحد على ما ترى في بحث الحيوة
وهذا هو المشهور عند اهل السنة وان اشار الشارح هناك الى ما فيه لجواز ان يقوم المشروط
بجزء واحد ويكون الشرط انضمام الاجزاء الاخر لا قيامه بكل الاجزاء بالعكس ايضا حتى
يلزم الدور **قوله** هو القلب لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين ان ليس المراد بالقلب
ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذي امتاز الانسان كما نراه
في شرح المقاصد **قوله** وقال ابو هاشم الخ قد سبق الاشارة في سابع مقاصد المرصد
الاول الذي في الالطاف الكلية للاعراض الى ان ما ذكره ههنا مناقض لما ذكره هناك و
سطها القول ثم يحقق البسط فليطالعه **قوله** وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة
قال المشايخ في التوفيق بين العقل والشرع وان المراد بالقلب هو النفس الناطقة باعتبار
تعلقه بين الاستفاضة من الانوار العالية والافاضة على الاشباح السافلة بقوته العلمية
والمه الاشارة بقوله عم قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن كيف يشاء
اعتقاد النفع او ظنه لحيوانات العجم افعال اختيارية فاما ان يقال بالفرق بين الافعال
الاختيارية والارادة واما ان يقال بوجود الاعتقاد فيها واما ان يخص التفسير بارادة
الانسان والافراد لان الحركة بالارادة ما يوجد في نوع مطلق الحيوان ومن البين
انتفاء الاعتقاد والظن في الحيوانات العجم فالمراد بالارادة المشترك بين الحيوانات

حاله مسلا به الى الفعل والترك قوله فانا نجد من انفسنا الخ يعني انا نجد ميلا هو مرجح لاحد المقدورين
والمرجح هو الارادة فيكون الميل هو الارادة ورد عليه بانه لم لا يجوز ان المرجح شيئا اخر لا نفس
هذا الميل لا نا بعينه ولا جزئه لما يشعر عن الاشارة ان يكون مجموع امور يكون الميل
جزءا اخر اخلا يكون الارادة ملاحظة كما هو مرعا قوله مع ذلك لا يريده اي لا يفعال
له المريد قوله بل يقول هي اعتقاد الخ ضميره وغيره للقصد المفهوم من الاعتقاد وضمير وصوله الى
النفع ونحوه اي القصد والغير على تسمية القول وضمير احدهما النهاجا ومن يؤثر في موضع الصفة
للاعتقاد اي اعتقادا كائنا من يؤثر وهو الاحتراز عمن يعتقد النفع ولا يختاره فلا يكون
باعثا على الفعل قوله والميل الذي ذكرتموه انما يحصل الخ فان قلت الميل المذكور ان كان ارادة
فالكبرى غير جامع وان لم يكن يلزم خلو القادر قدرة غير تامة عن الارادة بالنسبة
المقدوره الذي لا يقدر عليه قدرة تامة قلت نختار الثاني ونمنع الملازمة على تقدير عدم الحصول
فان الميل المذكور هو التمني لا الارادة كما يشير اليه في المقصد الخامس قوله فان الارادة
بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين هذا الاتفاق في الارادة المتعلقة بفعل المريد نفسه
كما يظهر من المقصد الثاني قوله فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل قيل الظاهر ان المراد بالارادة
ههنا هو الارادة الحادثة التي هي من الكيفيات النفسانية على ما صرح به في العنوان وتفسيرها
باعتقاد النفع او ظنه مما يؤيده فان المعتزلة لا يصح فيها ذلك قوله والحكماء ايضا مبني على انهم قا
قائلون بالارادة وان قالوا بوجوب الفعل قوله ولا يوجه يحتمل ان يكون النفي راجعا
الى قيد الاتفاق ويحتمل ان يراد مطلق الارادة الحادثة لا يوجه ويحتمل ان يريد اتفاق مما هي
سوى المذكورين فيما بعد فلا ينافي قيد الاتفاق ما ذكره من لحوق البعض قوله وان كان معارضة لم
الى على تسليم الوجوب وبهذه المعارضة صح تفسيرها بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
وان لم يتحقق الايجاب قوله الظاهر ان المراد اذا كان المراد فعلا من افعال المريد اذ عدم ايجاب
الارادة للمراد اذا تعلقت بفعل الغير ظاهر لا يستره قوله اذا كانت قصدا الخ قد سبق الان ان
الارادة عند المعتزلة اما اعتقاد النفع او ظنه واما ميل يعقبه فالظاهر ان القصد والعزم عند
بعضهم من مراتب الاعتقاد والميل حتى لا يكون جعلهم الارادة عبارة عن احدهما مخالفا لما سبق
لكن في الاول نوع ظهور قوله واستدلوا على ذلك اي هذا الاستدلال على عدم ايجاب
الارادة اذا كانت عزما واما استدلالهم على ايجابها اذا كانت قصدا فهو ان القصد مقارن

معارض للفعل لاشتغاله عنه فلو لم يكن الارادة موجبة للفعل اذا كانت قصد اللّٰه لزم الانفكاك بين
القصد والفعل وجوابه ان بعض الضرورة الممكنة المطلقة فغاية ما لزم من دليلهم على تقدير تسليمه
ان يكون القصد مقارنا للفعل امكان الانفكاك بينهما ولا استحالة فيه الا انه فانه يجوز
ان يمكن عدم المقارنة مع دوام المقارنة لجواز اجتماع الاتية الممكنة مع الموجبة اللا ...
واما الاشاعرة فلم يطلقوا اللزوم من قبيل الارادة لخصوص القول بان اللزوم لم يطلقوه من قبيل
الارادة مشعرا بان القصد ارادة عندهم مع انه ليس كذلك لما سبق في بحث العلم من
ان القصد مقارن لعدم المقصود والارادة المفسرة بالصفة المخصصة مقارنة للمراد اللهم الا
ان يراد اللزوم المطلق ويجعل شاملا للقصد قوله فلا يصح تعلقها باحدهما اصلا فان قلت
يرد على عدم الصحة صحة تعلق الارادة باحدهما على اشتغال العبد والمشروط به مما لا وجه له لا مدخل
لاشتغال المشروط به في ذلك العدم حتى لو لم يصح ذلك التعلق ايضا قلت بعد التسليم انا نمنع
على ما ذكره لا على وجود الارادة بدونه له مدخل فيه اذ لو تعلقت بالمشروط به كان احدهما
لازما للارادة ضرورة لزوم الشرط للمشروط فكان يصح تعلقها باحدهما مساويه وان لم يصح فصحيح
فالمقصود المبالغة في نفي تلك الصحة كما يومي اليه لفظة اصلا واعلم انه ظ كلام المص يدل على انا لو كنا
قائلين بان الارادة مشروطة باشتغال الفعل او لمثل بعده وليس كذلك بل هي عندهم نفس احدهما فاشار
الشارح بزيادة قوله فلا يصح تعلقها الى توجيه كلامه وكلام المص يوهم الخ احد ...
مما ذكره الشارح وهو ان يحمل على ان الارادة عندنا مشروطة باحد الامرين خلافا للمعتزلة فانهم
الذين قالوا بان احدهما معينا شرطا لها فان من جعلها نفس الميل التابع للاعتقاد فقد جعل
الاعتقاد شرطا لها قوله نعم للمعتزلة ان يقولوا الخ يمكن ان يقال الجواب قد تم بمنع كلية تلك المقدمة
ومنع ضرورتها ولا حاجة الى اثبات التساوي وعدم المرجح في الصورة المفروضة بالنسبة
نعم لو اثبتنا ذلك يكون نقضا لتلك الكلية التي ادعوا ضرورتها بل عليهم ان يثبتوا تلك
المقدمة الكلية اذ قد مر ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة وانى لهم ذلك
الاثبات قوله لان القوة في اليمين اكثر وسره ان الكبد الذي هو مبدأ تولد الدم العادل
والارادة الارواح الحاملة للقوى في جانب اليمين ولهذا كان القلب في جانب اليسار
ليعادل حرارتهما في الجانبين اذ لو اجتمعا في جانب واحد لافرط الحرارة فيهما واستولى
البرد على الجانب المقابل فكان الكبد مغلوبا بالطبع والحكمة تأبى ذلك فان قلت



فان قلت فهلا كان الامر بالعكس بان كان الكبد في الايسر والقلب في الايمن فان الحركات
لما كانت مبتداة من جانب الكبد كما عرفت فكيف يسمى ذلك الجانب يمينا لان اليمين جهة مبدا
الحركة ولهذا سمى الفلاسفة جهة المشرق يمين الفلك لابتداء الحركة العظمى منها قلت لعل الامر انما كان
كذلك لان كبده في الجانب الايسر قوله فصار ما هو الاقرب الى اليمين الخ فان قلت يجوز
ان يساويا في القرب والبعد بالنسبة الى اليمين في هذه الصورة فيلزم ترجيح احد المتساويين
قلت لنا ان نقول وان كان احدهما في يمين اليمين والاخر في يساره فصار ما هو في يساره
لان حركة اليمين الى جانب اليسار اسهل كما اشار اليه وان كان احدهما في الفوق والاخر
في التحت فصار ما في التحت لان الحركة الاختيارية يستعمل فيها الى الطبيعة وان كان احدهما في القدام
والاخر في الخلف فصار ما في القدام ووجهه اظهر قوله بوجدان النفس بعدها بان النفس
الى الشيء هو جاذب ... ال اشتاق قوله واما اذا فسر بما اختاره الخ وايضا اذا فسر
بذلك لم يصح ما ذكره الشارح من تعلق الارادة بالشهوة لان الشهوة متعلق قبل غير مقدور
كما صرح به في حواشي التجريد قال شارح المقاصد بهذا التفسير كما لا يصح كون الارادة من جنس
الاعتقاد او الميل كذلك لا يصح وكذا لا يصح كون متعلقها مقدورا لجواز ان
يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا
جاز ارادة الحيوة والموت قال فبطل ما قيل من ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون
الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة وصح ما قيل في الفرق ... ان لجانب بان معد الكيفية
المساوية من القوتين انها صفة مخصوصة لاحد طرفي المقدور من حيث انها كذلك ... لا تتعلق بغير
المقدور واما تعلقها بالحيوة والموت ثم قوله لان ارادتنا ليست ... لنا الخ وما ذكره في حواشي
التجريد في الفرق بين الشهوة والارادة من ان الشهوة ... غير مقدور بخلاف الارادة
فاما بناء على المشهور لا على التحقيق واما على ان المراد بالارادة اعتقاد النفع او ما يتبعه هذا
ولا يخفى عليك ان ما تذكره من الجواب عن دليل الطبائعي على كون الارادة مرادة سيأتي
ههنا قوله وقال الطبائعي يستحيل الخ واحتج بان الارادة المعدودة لو كانت مرادة
للفاعل لكانت تلك الارادة الثانية متعلقة الى ارادة ثالثة والثالثة الى رابعة ويتسلسل الى
ما لا نهاية له ويلزم التسلسل المحال ورد بان التسلسل انما يلزم اذا كانت كل ارادة مكتسبة
مرادة بارادة مكتسبة وليس يلزم ذلك بل يمكن قطع التسلسل بالانتهاء الى ارادة ضرورية حاصلة للفاعل بخلق الله

كذا في ابكار الافكار قوله واما المحققون الى اخره اختلف قول ابي هاشم فيه فقال تارة انه قول القائل ليت ما لم يكن وما كان لم يكن وتارة انه ضرب من الاعتقاد والظنون وتارة انه التلهف ولما يشعر

قوله والشهوة بالارادة لان التمني عنده عدم تمام القدرة كما للمتمني قوله ولا يتمنى الا الممكن لجواز ان يكون الشخص مريدا للشيء وكارها لضده في حالة واحدة قوله امر لا يقال لها اشار بالعسر مع ظهور المراد الى وجه تذكير التعلق مع رجوع ضميره الى الارادة قوله بل كل واحد منهما ضد الاخر

بهذه الزيادة توطئة لقول المص لكن يصح ارادة الشيء الى اخره فان ذلك الفعل انما يناسب بهذه الزيادة لا قوله صحامع ضده بل المناسب له ان يقال لكن يصح كراهة الضد كما اشار اليه الشارح ره

وتوطئة لما بعده لسبب زيادة امر لا يتوهم من كلام المص بل يتوهم من قوله اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كما لا يخفى قوله ويمكن ضدكراهة الضد الى اخره انما لم يقل ضد كراهة الضد كراهة ضد

هذا الضد كما لا ان ضد كراهة البعض كراهة العام الذي هو ضده فلا يلزم كراهة الضد من لا ان لان الشيء الاعم كما سيذكره الان فليس كراهة الضد من ضده من خلاف الاستحالة اراد بها قد يمنع

المص تلك الاستحالة ايضا بعد هذا لكن غرض الشارح ره هنا تورد ليل الشيخ على دعواه ادعاه دفعه اما الى انه قد اعترض المعاصد على السلام ارادة الشيء كراهة ضده بعد المغايرة

على ان منع المص يدفعه بعسر الاشارة للارادة كما سيطلع عليه قوله لجواز تلازمها فان تلك المحالات قسم من المتغايرين والملازمة لا تجتمع مع التغاير المصطلح لان صحة الانفكاك معتبرة فيه

فلذا السيد الاحمر على العيني باعتبار المغايرة حيث قالوا ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت غيرها لساغ حمل

حمل التغاير على المصطلح اذ لا يلزم من عدم التغاير الاصطلاحي العينية لجواز التلازم كالنوم فهو للعلم و

والقدرة كون النوم ضد القدرة عند بعض الاشاعرة واما عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فهو ضد للعلم لا للقدرة قوله وسواء اشترط كراهة الضد الى اخره وزاد في شرح المقاصد ان اشترط

ارادة الضد الشعورية ايضا فحمل عليه انه لغو في المتن وليس كذلك بل فيه تاكيد الانفكاك فانه اذا اريد هذا ولم يكره ذلك المجهول اذ كره ولم يرد هذا المجهول فقد تاكد معنى التغاير قوله

فالسلام الشيء الى اخره في الاستلزام مبني على اعتبار التغاير وقد يتكلف في الجواب بان يراد الشيخ ومتابعه ان ارادة الشيء كراهة الضد لكن يتعلق الاخر للضد فالشعور بالضد شرط

هذا التعلق فلا يدل ما ذكره على تغايرهما بالذات فيه تامل قوله مما لا يلتفت اليه لان مثل قول زيد عمر وفي بعض الاحوال دون بعض الاحوال لغيره مما لا يسع وبالجملة ضعف الارادة لاطلاق بالله لشعر

يفيد المراد وعدم الشعور به خلاف الادعاء ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا انه تعلق اراده الضد
المشعور به ارادة الشيء الذي لا يكون ضده مشعورا به عين كراهة كما لا يخفى على المنصف قوله
يستلزم كون الضد مكروها وقال في شرح المقاصد لو صح هذا لكان كراهة الشيء مستلزمة لارادة
ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشيء الذي له ضدان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا
لكونه ضد المكروه ولا مخلص الا بتخصيص الدعوى بما له ضد واحد الى ههنا
كلامه واجاب بمنع الملازمة المذكورة فان دليل استلزام ارادة الشيء كراهة ضده لزوم ارادة
الضدين على تقدير عدم الاستلزام كما سنذكره الآن ومثل هذا الدليل ليس بقائم على ان كراهة
الشيء مستلزمة لارادة ضده لجواز كراهة الضدين بخلاف ارادتهما عند الاشاعرة لجواز ان يريد
الضدين ايضا ولجواز ان لا يتعلق بالضد ارادة ولا كراهة ككثير من الامور المشعور بها
واعلم ان ما ذكره من جواز ارادة الضدين لا يصح في موضع حكم القاضي والغزالي بالاستلزام المذكور لجواز ان
يكون كل منهما مكروها ايضا لجهة وانما يصح في موضع الجواب عما الزمهما من الدليل الذي لم يذكره المص
وهو انه لو لم يكن ضد المراد المشعور به مكروها لكان مرادا فيلزم ارادة الضدين وهو مح لان الارادة
من المتعلقين بالضدين متضادان فتامل قوله منع كون الارادة كذلك ولو كانت الارادة
موجبة بصفة وموجبة مؤثرة لما لا يتعلق الارادة بقدرة ليسوق اقتصر صفة القدرة كذا في ابكار الافكار
قوله اربعة عشر بل ثلاثة عشر الاول بالنظر الى ما وقع في النسخ والثاني بالنظر الى ما سنحققه من العقول
ان المقصد الذي جعل حادي عشر ليس من مقاصد النوع الرابع بل من فروع المعرفة قوله اذ لا شر
له وما شاء علم الله به عند الحكماء بالنظر الى انه قدرة ذاته قوله كالطبيعة للبسائط العنصرية يعني ان
الطبيعة هي الصورة النوعية للبسائط فانها لم يعرض لها تشكل الصورة ايا ما لا يظهر الاجسام
الى اجرامها بالعقد الاخير كما يوجد بمثلها بالنفس الفلكية مقدرة على المعتبر الاول لجواز ان يحمل
قوله كالطبيعة على السطح لا التمثيل قوله خارجة بقيد المبدأ لانه الفاعل ويعم الفاعل من المؤثر
بوسط انما يعتد اذا كانت النفوس هي المؤثرة في الطبائع والكيفيات قوله كالقاسر يعني ان حركة الحجر
المرمي الى فوق تنسب الى الرامي وان كان فاعل الحركة في المشهور هو الطبيعة المقسورة فان قلت قد سبق
من الشارح في بحث الميل ان المبدأ للحركة القسرية قوة استفادها المقسور من القاسر وتبقى فيه زمانا ما
الى ان يبطلها مصادمات وكلامه ههنا مخالف له لان طبيعة الماء المتحركة الى جهة الهواء بالقسر مثلا ليست
قوة مستفادة من القاسر بل طبيعة المقسور محركة بواسطة قوة استفادتها من القاسر فيمكن

وقد ان ارادة الشيء في معلولة والكراهة بعد
ضد ارادة الشيء مستلزمة لارادته وبحث
ما ذكرنا تحرير

اي ارادة محض صفة القدرة التي على وفق
الارادة المذكورة ان تكون الارادة على
في الكلام [illegible] تحرير

في قوله يلحق الطبائع على اشارة الايجاد
صور البسائط التي هي التركيب
صور البسائط صورة نوعية وصورة
من كل منها كالبسائط منه
تحرير

وانما قال ان السطح الاخير والعرض فيها الكمالات الا صفاته
الاول وقوله التعلق بالعدد الاخير والعرض منها ما كالمادة
تسامح وهو النفس المكلف في العرض فيد التكلف
في العرض انه بلا شك وقال النفس بالعدد
الاخير بجوز ان التعلق الا الطبيعة بالعد
والسند راجع الى الاخير بعد السطح الاول اولى
بما ذكره وان كان الاسناد الى الاول في بعض المجاز
عبارة الى تمثله في المطول منه
تحرير

ان تعقل المبدا الطبيعي وان لم تعقل بل القوة فلا يخالفه قوله اذا حملت الصفة على ما يساوي الجوهر نا يراد
بها الصفة السابقة حتى تشمل الجواهر اذا كانت تابعة قوله لكن مانع الكتاب مواخذ لما في
في الملخص هذا من كلام الشارح وقوله والصواب من كلام القائل وهو سيف الدين الابهري
وحاصل المذكور في الملخص ان الصفة المؤثرة اما بشاعرة ام لا وعلى التقديرين اما ان يكون مبدا
الفعل واحد او لافعال كثيرة فالقسم الاول النفس الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية والثالث
القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وليس في الملخص دلالة على اعتبار قيد الوحدة في المبدا او الثاني
والاولى تركه لم لا يجوز كون النسخة المشهورة سهوا لاحتمال ان يكون مبنيا على اعتبار ان المؤثر هو
هو النفس النباتية والكيفيات الا ان لا ان ان نسخ من المص ان الوحدة في السهو احترازا عن النفوس
النباتية او الاولى لا توجد للوحدة فائدة سواء قوله وليست افعالها محكمة اذ المراد من كون القوة مبدا للافعال
المحكمة ان يكون مبدا الفعل بارادة اختيار لا مطلق ولذلك ليست القوى العنصرية كذلك وان كان يصدر عنها افعال
كالتسخين والاحراق من النار مثلا قوله القدرة الحادثة على راي ما اجاب عنه صاحب المقاصد بان ليس
المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شأنها التأثير والايجاد على ما صرح به الآمدي
حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها تأتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور عما قام
به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لما لم يوجد التأثير لوجود متعلقها
بقدرة الله تعالى قوله بل جميعها صادرة عنه تعالى فان قلت بهذا القدر يتم الكلام ولا حاجة الى قوله فلو اراد
الله تعالى لان جميع الممكنات اذا كانت صادرة عنه تعالى فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين
على معلول واحد بالشخص وانه محال كما بين في موضعه قلت نعم الا ان المص اراد بقوله واقع بقدرة الله
تعالى ان قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بدليل قوله لما سبق من انه تعالى قادر على جميع الممكنات فلهذا احتاج الى
فلو اراد الله تعالى الخ واما قول الشارح بل هو واقع بتاثيره وقوله بل جميعها صادرة عنه تعالى فهو بيان للو
للواقع من الشارح لا انه مراد المص قوله واراد العبد ضده قيل هذا فرض محال لجواز ان يسلم
على الآخر وذلك لان مناقضة ارادة العبد لارادة الله تعالى لا يجوز مثلا لقوله تعالى وما تشاؤن الا ان
والجواب ان ما ذكرتم انما يتم اذا كان معنى الآية وما تشاؤن الا ان يشاء الله ذلك الشيء و
واما اذا كان معناه وما تشاؤن الا ان يشاء الله مشيتكم فلا مناقضة لجواز ان شاء الله تعالى
حركة زيد ومشيئة زيد لسكونه غايته ان يوجد مشيئة زيد بدون حصول مراده فلا محذور فيه الا ان
تحمل مشيئة العبد على الصفة الموجبة المقارنة لحصول المراد وذلك مخالف للعرف واللغة لا تحمل عليه كلام الله

ولا شك انه المانع الا فيما نحن بصدده كره في برهان الوحدانية ان شاء الله تعالى ثم ان الظاهر
كلامه يدل على ان وجه بطلان اللازم الثاني هو هذا ويمكن ان يجعل لزوم العجز على المخالف
للفرض ولعله لم يذكره اكتفاء بالتوهم من السؤال السابق قوله او كون احدهما عاجزا كان
الانسب بالسياق ان يقول او وقوع احدهما الا انه اقام لازمه الدال على بطلانه مقامه
حصرا للمسافة قوله جوزه ابو الحسين مطلقا يعني من الذي ان ... احد الاطلاق وههنا في
غير موقعه كما يدل عليه كلام الامدي حيث قال مذهب اصحابنا جواز مقدور بين قادرين خالق ومكتسب
في امتناع ذلك بين خالقين ومكتسبين واتفق المعتزلة على امتناع ذلك مطلقا غير ابي الحسين فهذه
عبارة في الاطلاق على مصطلح الاصوليين وكون عدم التعدد والتفصيل لعدم الاحتياج بناء على عدم القدرة
الكاسبة عند اذ المساعد منه سوى الجواز في جميع الصور واما الجواب بان ابا الحسين قال ذلك على تسليم
الفرض وتقدير صحة مذهب الاشعري كما ينظر ذلك في الارادة ففيه انه لا يلائم اطلاق لسائر
المعتزلة في امتناع مقدور بين قادرين كاسبين او كاسبة ومؤثرة لان مبنى كلامهم امتناع
القدرة الكاسبة كما صرح به المص وابو الحسين قائل بهذا فتامل قوله فلا يكون وقوع مراد الا
حدهما فان قلت لا يجمع قدرتان مؤثرتان والكلام فيه قلت ابو الحسين يقول بعلية
القدرة المؤثرة على الفعل ومعنى المقدورية عنده ان القادر يمكن من الطاعة وتركه حتى لو تعلق
ارادته بالطاعة ولم يوجد مانع الاخر لا يقدر عليه بالفعل فمعنى هذا انه في الصورة المذكورة
مقدور بين قادرين وان لم يوجد من موجدين بالفعل قوله ومنع المعتزلة الظاهر المانع بعضهم فهم
الجبائية القائلون بان الله لا يقدر على نفس مقدور العبد تعالى عن ذلك علوا كبيرا فيما ذكر في ابكار الافكار
من اجماع المعتزلة على ذلك سوى ابي الحسين تامل قوله لان الكسب ان لا حلول ... والمقصود
ان الكسب حالة يعارضها الخلق بل يكون كل واحد من الاثنين لا بهذا بناء على ما سبق من ان الا
سم الشيئين بيان واما ما ذهب اليه بعض علماء الحنابلة الكائنة من الاجماع الواحد حالم فا
فالمستقلان باحداثهما يدفع بعضا ويمكن ان يجاب بان الكاسب ههنا هو المجموع لا كل واحد فليس
من محل النزاع والمراد بقوله والاستقلال لسان هما محل الفعل واحد ان يكون كل منهما بالاستقلال
محلا للفعل معنى في العبارة مسامحة قوله وكذا لحد يقع فيه بان حركة الارتعاش
وحركة الاختيار اعترض عليه الامام بان الاختيار قبل الفعل بط عندكم ومعه
مم لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ما خلق الله تع ضروري وقبله

والنوق [illegible] فان المساعد من الاثنا في مطلقا الا امتناع في جميع الصور ومن الجواز مطلقا الجواز في جميع ومن السن ان الاول لا يصح جواز كل من القدرتين الا امتناع في جميع الصور لا يسلم ... وايضا الا امتناع في جميع الصور ... ان يثبت الجواز في والمؤثرة كل ... العدرة وكلا في جميع الصور نفي ... الصح
صح

... الكاسب ... في الفرض والتقدير ... على الاطلاق ... كما ... صح

وان اراده منع الاصحاب مقدورا بين قادرين مؤثرين لان هذا ايضا مبني على فرض القدرتين المؤثرتين منه
صح

في فان الاختيار واختيار الضروري هو التوجه لموقع التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس
الاختيار مع قطع النظر عن الامور الخارجة بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب
والامتناع بحسب احد الفعل مع وضع الوجود او العدم او بحسب ان الله يخلق او لم
يخلقه لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر الى نفس القدرة قوله وقال الجمهور من المعتزلة هو
ان يأتي الفعل الى آخره ظاهره بانه اراد بالتأتي الوجوب بعض سرود الماء وكونها او ان
اراد السهولة يتصل بالاختيار بين العسر وان اراد وجوب الفعل ان شاء سوى على التسوية
والاختيار وانه نوع القدرة واختيار المراد هو المعنى الاخير ولا فرق بحسب العلم قوله قلنا المجموع من
الفعل الى آخره بان مراده يأتي الفعل من البعض وهو حالة في ذاته ومقارنة يصدق مع الممنوع
بلا بعض بالعاجز لان يأتي الفعل من العاجز عند بعضه من صفة الصفة واما الممنوع فالبعض عنده لان
في امر من خارج وهو الشارح شرحه بقوله قوله عن ابن بكر وجوب المصحح الى قبيل الفرق
بين العاجز راسا وبين الممنوع بين الفعل من اظهر الواجبات لا سوى الفعل في الحكم
فانكاره عما يعفى منه التعجب قوله باضداده من النوم والعجز فان قلت في النوم حلال الاعضاء
وقوتها فلا سلامة هناك للآلات كما سبق في المقصد الحادي عشر من مقاصد العلم قلت الاحلال
بحسب محله الادراك الذي ان هما موجب الاحلال بحسب محله القدرة المنفي ههنا فان الاحلال بحسب محلها بالنوا
بنوا المراد وما يفضي اليه المقصود ان في نفس النوم قوله اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل الى آخره ظن انه اذ لا
فلانه يسلم ان لا يكون الامكان لازما لماهية الممكن الآن يقال بعدم الامكان لا يستلزم امكان العدم
المنفي ههنا على قبل من ان ازليته الامكان لا يستلزم امكان الازلية وعدم عرفت ضعفه
واما ثانيا فمعارضته بالقدرة القديمة واما ثالثا فلا يلزم من عدم القدرة على الفعل عدم تعلقها
ذهب الى مثله من قال بعدم قدرة الله تعالى ذاتا وحدوث تعلقها الموجب للمراد وان بني الكلام
على اعتراف الخصم بعدم التعلق ايضا كان الدليل الزاما لا برهانيا ويمكن ان يجاب بان الكلام في
عدم بقاء قدرة العبد عندنا فلا يجوز لهم تعلقها عنها واما ثانيا فلا يجوز تعلقها في الحال بوجود المقدور
في الاستقبال ولا حاجة في هذا الى توسط الامتناع ولا الى امكان الفعل في الحال الا ان الا
ان يقال يتعلق القدرة بالمستقبل حين التعلق ممتنع سواء كان ممكنا ما لا اثر له قوله فهي اي فاعلها
الا يمكن ان يرجع حضرتي الى القدرة بان يكون حال الفعل تساوى الطرفين فيكون حاصله ما
ذكره في شرح المقاصد وهو انه لو كان القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه مح

لا عدم

لانه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله منع لكن ما ذكره الشارح انسب بسياق
الكلام هاهنا كما لا يخفى قوله فان قيل حاصله ان القدرة في الحال متعلقة بالايقاع المتقدم على
الوقوع زمانا فيكفي امكان الايقاع في الحال ولا يستدعي هذا امكان الوقوع فيها فتامل قوله وان كان غير عاد
الكلام هنا وايضا لو سلم التعدد فهو بحسب ممتنع الانفكاك بينهما كما سبق في مقدمة ابطال التسلسل
فالايقاع لجامع الوقوع الممتنع فيلزم امكان الفعل حال الايقاع قوله لانا نقول اتصاف الوقوع الخ
فان قلت هذا انما هو في الامور الاعتبارية وذا ليس بمسلم قلت اصل بعد تسليم جوازه في الجملة في
الاعتباريات التي لم تنشأ من العرض المحض بان اللازم هاهنا وقوع امور اعتبارية غير متناهية في
زمان تعلق القدرة بالفعل ووجوده وهو زمان متناه ووقوع الامور الغير المتناهية في زمان متناه
لا يصلح يمكن ان يقال انا لا يلزم التسلسل لم لا ينتهي الى مرجح قديم فليتامل قوله فانه فرض وجوده آه ولك ان تقرره
بهذا ان اردت بقولك حصول الفعل قبل الفعل محال استحالة حصوله في الزمان المتقدم قبل حصوله
في الزمان المتأخر فلا نسلمه وان اردت استحالة حصوله قبل حصوله مطلقا اي من غير تقييد بالزمان المتأخر
فمسلم لكن هذا المحال لم يلزم مما فرضه حصول الفعل في الزمان المتقدم بل من حصوله فيه مقارنا للعدم
قوله اكثر من المعتزلة الظاهر ان يكون كل من اثبت الارادة المقارنة للمراد موافقا للشيخ في ذلك قوله
لامتناع تعلقها حال وجوده فالتعلق الذي عندهم معد للوجود اللاحق وكذا القدرة ان قيل بوجوب
انتفائها عند وجود المقدور فلا يلزم انتفاء العلة التامة لانتفاء جزئها مع وجود المعلول هذا على
من اثبت القدرة المؤثرة واما عندنا فالامر اظهر قوله او نقول انه هذا اسلم لبطلان التالي على التنزل
ومنع الملازمة كما ان الاول منع لبطلانه والغرض الزام المستدل فلا يقدح فيه بطلان المسلم بناء على
لزوم تحقق المعلول في البقاء مع انتفاء جزء من علته وهو تعلق القدرة به حال البقاء على ان البطلان
انما عند من يقول علة الاحتياج هو الحدوث كما هو رأي اكثر المتكلمين فقط واما عند غيرهم فلا احتمال
ان يقول له ان التعلق بالحدوث بعد البقاء قوله او بعض ويسلمهم اولا ان احسن البعض الاو
ما ان ما يشترطون مقارنته لحال الحدوث هو في العلم والعمل ولا يلزم منه القول بمقارنته ما نعم هاهنا
بل الثانية عندهم قبل حال الحدوث فلا يلزمهم القول بمقارنته حال البقاء كما لزم الاولين بان تعلق
القدرة بالفعل الحادث حال صدوره عن الساكت بانهم يلتزمون مقارنة الارادة للمراد حال
البقاء ايضا ويمكن ان يدفع الاول بان نفي البعض لا يتوقف على قولهم بان العلم والعاقبة
مؤثرة حال الحدوث دون البقاء بل يكفي فيه انهم يحسبون مقارنة احدهما لحدوث الفعل دون بقائه

فيقول الناقض بسائر العلم مغايرا بالعلم المؤثر ويرد انه ان اريد بحال الحدوث هنا حال حدوث
الفعل المؤثر والفعل قبل حدوثه معدوم فلا يعقل تاثيره في شيء فليس بأثره عندهم الا في حال حدوثه
والثالث الا وجوب المقارنة للمراد حال البقاء لانهم لا يقولون به وجوازها لا يقدح في البعض اذ يكفي فيه
انهم يجوزون عدم المقارنة حال البقاء ويجوزونه حال الحدوث وهو قد يجاب عن النقض بانه يجوز
ان يكون مراده هو في الصور الثلث ولحال الحدوث الحال الذي يكون الشيء فيه لا موجودا ولا معدوما
فنادى على القول بالحال فيحصل الفرق بينه وبين حال البقاء وفيه انهم لا يثبتون للموجود حالا **قوله** الواسطة
الوجه الثالث لانه ان قيل القدرة لا يقولون بالقدرة القديمة فكيف يستدلون بهذا الوجه قلت انما
يساعدون في كونها صفة زائدة على الذات والكلام فيكون الزاميا **قوله** اجيب بان الفعل في الازل غير
ممكن فلا يتعلق به هذا ابنا على المشهور والافقد سبق من الشارح ان ازلية الامكان يستلزم امكان
الازلية التعلق بالوجه فبالايزال قلت بل بناؤه لان التعلق عندهم ان يكون بالممكن حين
التعلق **قوله** غير كاف في وجود المقدور ان قلت التعلق الذي اسنده الخصم هو التعلق الكائن فالقول
بالتعلق الغير الكائن ليس التزاما لمذهبه قلت القول بالتعلق الكائن يتضمن القول بالتعلق في الجملة فبهذا الاعتبار
كان القول به التزاما لمذهبه في الجملة على ان القول بعدم التعلق في الجملة قول بامكان الفعل وكان
المبني لنفي مذهب الخصم نفي هذا الامكان فبعد الاعتراف به لا يبقى له وجه وجيه **قوله** والصفات اى اسع [illegible]
لو بنى الامر الجواب على ان الفعل لا يمكن قبله لما قالوا في الاستدلال بما بعده قدرة العبد بعضه [illegible]
هذا السؤال كما لا يخفى **قوله** الرابع ان قيل المناسب لاصل الاشاعرة ان يجيب بان التكليف بالايمان
متضمن للتكليف بتحصيل القدرة عليه فلا يلزم تكليف العاجز وهو مدفوع بانهم ينقلون الكلام
الى التكليف بتحصيل القدرة فيلزم التكليف بامور غير متناهية وغير مقدورة كما لا يخفى وهو بين الاحالة
نعم يمكن ان يجاب بان وقوع التكليف يتفرع على ما سماه بعضهم قدرة وهي سلامة الاسباب والالات
والقوى المفصلة للشيء لا على الاستطاعة التي مع الفعل **قوله** يلزم ان لا يتصور عصيان اى
اى بالنسبة الى الاوامر وكذا قوله فلا تكليف اى بالاوامر فالحاصل ان التكليف بالاوامر مما لا
نزاع لاحد في وقوعه وما ذكر يستلزم عدمه فلا يتوهم ان التكليف بالنسبة الى النواهي فقط و
واما في الاوامر فبالنسبة الى النهي اللازم بالنسبة الى الضد فتامل **قوله** مما ليس مقدورا
له الظاهر انه يتعلق بالاعراض وفائدته ان المعتزلة قائلون بقدرة العبد على خلق بعض الاعراض
وهو وافقهم الاصحاب في بعض الاعراض مما ليس مقدورا كيلا يحتاج الى جعل الوجه الرابع

فالاقرب انا الجواب الكل على اى جمهور المتكلمين والاوائل اى البعض

الازلية بلا محذور على ما عرفت ما فيه لحقيق
الشارح ... ما ليس انواع الفعل ...
لا على تقدير تسليمه لا بناء في ...

الزاميا

ولذا اورد ان نحو قولنا الحيوان في الانسان والانسان في الحيوان الخ

بالنسبة الى الشيء لا حاجة الخ

الزامية ولا الى غلط ما لسله دخل في المقصود فتدبر قوله فلما لم يجوز تكليف الخ فيلزم جواز
التكليف بالخلق المذكور انما لم نقل فيلزم كون الكافر مكلفا بالايمان مع كونه غير مقدور له
لان الحق بالنسبة لجواز التكليف بالمحال لا يقولون بوقوعه فضلا عن عمومه فالزام في الجواب
الاول الى منع بطلان الشرطية المذكورة بقوله لو جوز ما يجز تكليفه بخلق الجواهر و
الاعراض قلنا ممنوع قوله لكن يدركه بالتلبس الخ قيل فعل ترك الايمان مقدور او عدم
خلق الجواهر غير مقدور مع ان جانب الفعل غير مقدور في كل منهما فيحكم ولو قيل المقدورية
ترك الايمان ثابتا مع ان كون الايمان مقدورا في الجملة لكونه صادرا عن نوع بخلاف عدم
الخلق لم يبعد فان الاعراض عن الشيء بمعنى تركه بشغل يكون بحيث يكون من شأنه صحة المقدورية
فتأمل قوله الاول بخلق القدرة الخ حاصله انه هل يجوز ان يوجد القادر في وقت ولم يوجد
فيه شيء من مقدوراته مع قطع النظر عن كون قدرته متعلقة بشيء منها ام لا وقد يقال فاعدلهم نفي
قدم العالم لجواز الخلو لو فرض كما في اول زمان القدرة المتقدمة على الفعل عندهم اللهم الا ان
يقال مراده بجواز الخلو زمانا ممتدا في الجملة وبعدم القدرة على الفعل لا يستدعيه كون التقدم آنا من
الفعل الا آن الا ان فان قلت بعض المعتزلة وافقونا في ان القدرة مع الفعل وهم الذين لا يجوزون
الخلو مراده الحق بعضهم في القدرة الحادثة لهم القول بانها لا تتقدم لا يلائم ان يشابه
لان الفروع فروع التقدم وبهذا ذكرت في هذا المقصد كما لا يخفى قوله وعند الاشعري ان القدرة
الحادثة الخ فان قلت قول الاشعري يكون حركة اليد مكسوبة بذاتها بخلاف حركة الحجر مع ان كلا
منهما اثر للتحريك القائم به لكن والا في الفرق قلت مقدورية الحادث مبنية على جواز نسخ التعلق
لان الحادث قد يوجد بعد موت القادر وقد ثبت بالدليل فيظهر الفرق قوله فلا يتعلق به
في الحالة الثالثة الطرف اعني في الحالة متعلق بضميره لكونه متضمنا معنى الوجه كما في قولك طرف
للفعل لا التعلق لعرف المعنى قوله والجبائي جعل حقيقة في الاستعمال حيث لان هذا انما
يصح وجها للتعبير بصيغة المضارع في الحالة الاولى لا للتعبير بصيغة الماضي في الحالة الثالثة التي هي حالة
وجود الفعل والاقرب في توجيه كلام الجبائي ان تعلق القدرة عنده عدم الفعل والا المتقدم
على وجود الفعل فالتعلق الحالي الحادث حالي عبر عنه بصيغة المضارع بمعنى الحال وهو عند الفعل
الحاصل فرض واما ابنه ومن تبعه فقد جعلا التعلق غير مباشر والاتفاق فضلا قوله بصحة
القدرة دون المقدور لانه من ذات المقدور وان صحة من حيث انه مقدور فما ما لو العجز

باما يحصل اللازم في الاعراض للاستغراق ويكون الملحوظ في بطلان اللازم عدم جواز التكليف بخلق الاعراض الغير المقدورة منه

فان قلت مراده لخلو القادر عن جميع مقدوراته خلوه في جميع زمان وجوده مع انه يقال الخ قلت بدفعه ما ذكره في الفرع الثاني ... الى ان قال

وهذا مقدور وثمرته الافعال المقدورة ... متفرع على ... القدرة على الفعل منه

اراد به هنا المعنى المصدري ولذا عطف عليه الاتيان وعطف تفسيري في المواضع الثلاثة الحاصلة له منه

لامضاد ذوات المقدور لان المتحرك يعي بالاضطرار اذا عرض له حال حركتها ارتعاش ولان المقدور اعني الحركة ما فيه بالاضطرار لا فرق بينهما الا ما يعود الى انه لا فرق بوجود القدرة في احدهما دون الآخر وان وجد الفرق بالنسبة الى وجود صفة وجودية في احدهما وعدمها دون الآخر فالعدم اضافي وبهذا ظهر ان الجواب عن الاول بوجود الفرق بهذا الاعتبار ايضا و حاصل الفرق الذي ذكره المص ان زوال القدرة معتاد دون الزمان فما يختص بحصول الفعل من احدهما معتاد دون الآخر قوله والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتها الخ لزوم اجتماعهما الخ بناء على ما تبوع من ان القدرة الحادثة لا تتعلق عند الاشاعرة بما في غير محلها ثم ان هذا الدليل بعينه يدل على عدم تعلق القدرة بالمتماثلات ايضا وذلك قوله ولا يمكن سبيل البدل الخ سواء كان معنى ان كلا من الضدين منفردا عن الآخر يجوز تعلق القدرة الواحدة به ابتداء وكان معناه جواز تعلقها به بعد تعلقها بالآخر فان قولوا ولان الخ يدل على نفيهما جميعا واما الجواب عنه لكثير من اصحابنا للتعلق على البدل مع قولهم بان القدرة مع الفعل فهو بالمعنى الاول دون الثاني والا لزم القول بتقدم القدرة وكونها قبل الفعل قوله وقالت المعتزلة الخ يرد عليهم ان السهو مضاد للعلم ويلزم كون القدرة الواحدة متعلقة بالضدين معا ان يكون القدرة المتعلقة بالعلم متعلقة بالسهو وهذا خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه من ان السهو ليس بمقدور ... من يعدم القدرة على الالوان والطعوم فان اجابوا بان السهو عدم ملكة العلم لا ضد له قلنا بعد التنزل عن لزوم كون الذي سهوا انكم اتفقتم على ان العلم وجميع الاعراض لا تبقى الا ان ضد علمهما بالمعنى المعارف فيلزمكم ان لا يبقى العلم بطلان السهو والمعتزلة في البعض عن هذا الالزام احتمالات مذكورة في المطولات انما اشار الى ما في هذا المختصر قوله من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والمراد بالجنس النوع كما ان الشيخ رح دلالة مباحث الحرارة فانا علمنا التماثلان لا يكونان الا من جنس واحد اذ التماثل لا يكون هو الاتحاد في النوع فما فائدة قول الشيخ رح من جنس واحد قلت فائدته رد الاشعري رح الى ان تماثل المتماثلات التي جوز المعتزلة تعلق القدرة بها بالنسبة الى المحل واحد من الجميع بالنسبة الى مادة واحدة او الآخر ومن مال بالنسبة الى رابع ولم يشترك فيهم جواز تعلق القدرة الواحدة بالحركة وتلك الحركة وبهذا الكون وذلك السكون ايضا وهو انه لا يلزم الحركتين والسكونين قوله وهي القوى العضلية فانه لحدوث الحروف الممدودة من شرح الملخص العصب جسم منبسه الدماغ او النخاع ... ابيض لين في الانعطاف صلب في الانفصال خلق ليتم به للاعضاء الحس والحركة والرباط جسم يشبه بالعصب واذا عرف العصب والرباط فاعلم ان العضلة جسم مولف من العصب والرباط ومن

لبعضها ومن اللحم الى شيء في ضلعها والوتر اذا انقلعت عن العرق وهو الملتحم من الرباط [illegible]
والعصب القاصد منها الى جانب العضو فيسح فيحدث العضو واذا انبسط استرخى الوتر فساعد
العضو **قوله** ووجهه ان القدرة الحادثة تكتسب مع ثمرة عند الشيخ فان قلت لعل الامام اراد
شرائط تاثير المؤثر الذي هو الله تعالى فان التاثير بطاعة ما اذا قارنت القدرة الحادثة و
اضعف من حصول التاثير وجد الاثر قلت عبارة الامام في المباحث المشرقية تسلم كلمة صريح
في اعتبار تاثير قدرة العبد بالفعل حيث قال فيها وان اراد القوة التي انضم اليها مرجح حتى صارت
مؤثرة في احد الضدين وقال في الملخص في تحقيق كون القدرة مع الفعل او قبله وهو المحصول
اردت بالقدرة القدرة المؤثرة حال استجماعها جميع الامور المعتبرة في المؤثرية استحال تأخر الفعل
عنها اللهم الا ان يكون لاطلاق التاثير مجازا باعتبار جري العادة بتحقق الفعل معها بلا تخلف عادة
فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها معها عادة لا تتعلق بالضدين و
بدونها تتعلق بهما **قوله** لنا المعرفة الضرورية بين الزمن والمرتعش لا تعارض تلك المعرفة لاحتمال ان يعود الى
تخلق القدرة مع الفعل في الممنوع دون الزمن كما ترى في المصدر [illegible] جوابا عن السند لا يلهم على
كون الممنوع [illegible] الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد لا ما يعود المعرفة المذكورة يوجد
مع قطع النظر عن العادة او فرض الخلق [illegible] ان قلت فحينئذ لا يتم الجواب المذكور فلكن المقصد
لتحقق الفرق بوجود الصفة الوجودية في العجز في الزمن دون المقيد وان الفرق هناك في جريان
العادة اضافي كما ننبهك عليه هنا نعم لو كان السند لو ما التفرقة مع قطع النظر عن العادة لكفى في الجواب
بان تلك التفرقة بالنسبة الى وجود العجز في الزمن دون المقيد وقد اشرنا اليه ايضا **قوله** وما يقال
اي في الدليل على كون العجز صفة وجودية **قوله** ولعل الاشاعرة انما لم يحملوا كلامهم على ان المراد منه
العجز في العرف نوعين الاعضاء مع انه ليس بوجودي هذا ايضا لان القدرة عندهم وجودية فلو حمل العجز عندهم
على ما ذكر لكان ينبغي ان تكون القدرة عدمية عبارة عن سلامة الاعضاء كما اشار اليه **قوله** فالزمن
عاجز عن القعود فلا يعني عجزه عنه انه لا يمكنه ازالته عن نفسه وقد يناقش فيه بان غايته هو امتناع
الانفكاك عنه وقد مر انه لا ينافي القدرة كيف ولو كان كذا لزم كون المقيد عاجزا اللهم الا ان يلتجى
الى دعوى الضرورة وفيه ما فيه **قوله** فمتعلقهما واحد وفيه بحث لجواز ان يتعلق بالواحد الذي
هو القيام عاما ان يتعلق القدرة وجوده بخلاف تعلق العجز وكذا لكن ان متعلق الارادة
والكراهية واحد وتعلق الارادة يقتضي الوجوب بخلاف تعلق الكراهة **قوله** اذ لو اختلف متعلقهما

لهذا الذي ذكره في المباحث المشرقية
سطر يوجد كلامه مما يستجمع شرائط
التاثير لا يستلزم التاثير البتة
[illegible]

لم يتضادا فان قلت يجوز ان يتعلق التعلقان الوجوديان فيتعلق الضدان بالضدين قلت كلاهما ممتنعان
في الارادة والكراهة وتعلق الكراهة لا يقتضي الوجود قوله هو الاجماع على عجز الزمن من القيام قيل
ولنا ان نقول الاول ان يقول عجز الزمن عن القيام المعدوم مجاز لا حقيقة لما بيناه قوله فقيل له
مقدورة له وان كان لا علم له بما فيه بحث لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور
ذلك الا بالعلم كيف والاستدلال بالقدرة على العلم هو المسلك القويم عند محققي المتكلمين كما سيجيء
في الالهيات وما جوز فيها من صدور فعل متقن عن قادر غير عالم فبعيد لان البيان المذكور يعم
الفعل والكلية وقد يقال في الجواب لعلهم يقولون بقيام الشعور بجزء والقيام بجزء آخر كما يقوله الاستاذ
وفيه نظر لان المعروض هو القدرة قائمة بما يقوم به النوم كما شهد به السياق والمدعى ان الذي يقوم به
القدرة لا بد ان يقوم به العلم بمقدوره الصادر عنه فليتأمل قوله وقال الاستاذ وابو اسحاق رحمه
غير مقدورة اي الافعال الخارجية غير مقدورة فلا ينافي ما اختاره بعده بعدم الفرق بين
ادراك النائم وادراك اليقظان فيكون ادراك النائم ايضا مقدورا كادراك اليقظان والاظهر في دفع المنافاة
ان مراده من عدم الفرق بينهما عدمه في الادراكية لا عدمه من جميع الوجوه حتى يشمل المقدورية و
عدمها قوله لم يبعد عند التشكيك في تسويتهما في صحة النقصان اراد التسوية في الضرورية وعدم
المقدورية كما ان المراد بالتسوية بينهما في النائم هو الاظهر ان متعلق التشكيك الذي يعلم عن المعقول
هو الفرق بينهما العلم بلا شبهة لا نفي التسوية لان المتبادر ان التسوية في نفس الامر فالتشكيك
فيها بعيد عن المعقول وليس المراد هذا ولما كان مراده التشكيك الباعث في تسويتهما فان التسوية منفية
للتشكيك في الفرق ويمكن ان يحمل على ظاهره ويكون بعدا عن المعقول نظرا على ان ايقاع الشك في
التسوية يتضمن تجويزها لان الشك دون الطرفين فليتأمل قوله واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين اما
فيه بحث لانه ثبت بالاحاديث الصحاح ان النبي عم جعل الرؤيا الصالحة جزءا من ستة واربعين جزءا من
النبوة وعمل بها قبل الوحي ستة اشهر فكيف يكون خيالا باطلا اللهم الا ان يقال الباطل مطلقا
عند المعتزلة هو كون ما يتخيله النائم ادراكا بالبصر رؤية وما يتخيله ادراكا بالسمع سمعا وهكذا واما
كون العلم الحاصل في النوم خيالا باطلا وكون النوم مضادا للعلم فانما هو بالنسبة الى عامة الخلق
واما عند الاشاعرة فالظاهر ان الكل بالنسبة الى عامة الخلق يؤيده تعليلهم ذلك بعدم جري العادة بخلق
الادراك في الشخص وهو نائم لدلالته على جواز ذلك بطريق خرق العادة كسائر المعجزات والكرامات
قوله ولان النوم ضد الادراك اه فيه انه لا شاهد مضادة على المطلوب لان الظاهر ان الاعراض على مضادة

النوم

النوم للادراكات التي تحصل لها في العالم فالجواب عنه بانه الادراك فيه لان النوم يضادها مضادة **قوله** لم يسبق لا احساسنا اي فان قلت قد مر انه لا تمانع في الصور الذهنية وانما هو في الصور الخارجية فكيف جاز ان يشتغل النفس بالصور الكثيرة المتضادة المتمانعة في المقدار الواردة عليه من الخارج فليخرج الحس المشترك بالصور الخارجية والواردة عليه من القوة المتخيلة قلت هذا تمثيل للحس المشترك على النفس الناطقة والصور الحسية المرتسمة فيه على الصور العقلية والفروع ظ فالقياس بط **قوله** واذا انتفى هذا ان فلان او احدهما فيساوي كلامه يدل على ان كلا من ذينك الامرين صارف مستقل كما هو الظ فقوله اذ احدهما محل بالمال سواء كان ان فلان عبارة عن العقل والوهم او عن تسلط احدهما وتوارد الصور من الخارج **قوله** اذا نام انقطع عن الحس اي والاظهر ان يعم ونذلا يتسلط العقل والوهم عليها بالوقوع فيها بالكلية **قوله** بلبسه الحال الخ لما كان اكثر ما يرد الى الحس المشترك ان يرسم الصورة فيه من الخارج حكم الوهم عليها بذلك ويحتمل ان يكون الجزئيات المرتسمة في الحس المشترك حالة النوم منعكسة اليه من النقوش الفلكية **قوله** وقد ينبعث فيه بصر ما كثير او لهذا السبب لا اعتماد على الرؤيا الكذابين والشعراء لتعذر تمحلهم بالانتقالات الكاذبة الباطلة **قوله** والصفر ويرى الح طبيعة الصفراء حارة يابسة وطبيعة السوداء باردة يابسة فظهر وجه المناسبة **قوله** ومما يوجبه مرض او غلبة خلط ان هذا الكلام السابق يدل على ان غور ان الخلط الذي هو عين غلبته يوجبه مرض فيتوجه عليه خلط هو بعينه ما يوجبه مرض وخلط او بينهما تساوق محله فلمثل وكلمة بمعنى الواو او للتجريد في التعبير ومثله كثير في المفتاح او يراد بما يوجبه مرض ما يوجبه بواسطة اثارة بخار لا خلط من الاخلاط الاربعة التي هي السوداء والصفراء والدم والبلغم بقرينة المقابلة **قوله** اضغاث الاحلام الاحلام جمع حلم بالضم وهو ما يراه النائم واضيف اليها الضغث جمع ضغث واصله ما جمع من اخلاط النبات وحزم كتسمية للرؤيا الكاذبة وانما جمعوا للمبالغة في وصف الحلم بالبطلان لقولهم فلان يركب الخيل ويسمنه اشياء مختلفة **قوله** وقد يبقى لا يوصف بالعجز والقدرة والظ ان هذا بناء على ان البحر صفة وجودية **قوله** مناقض ويكون الامر فان قلت على الماية الاخرى بشرط عدم انتفاء بها الماية الاولى وهذا القدر يكفي في المراد ذكرا قلت كلامه عام في الماية الاخرى ولو سلمه المال الاولى لانه مجموع الاثنين واعتبار انتفاء بها الماهية لا يخرجها عن كونه حالها من حيث معروضا للعدد **قوله** فلما في الرد عليهم الخ وايضا ينتقض بذكر الذي

الاولى نفي الادراك بهو الظ من العبارة منه

اي الجزئية المنطبعة في جرم الفلك منه

اي حصل ضرر وورد من بالسرات وشبهه

قال في الصحاح الضغث قبضة حشيش مختلطة الرطب باليابس واضغاث احلام الرؤيا التي لا يصح تاويلها لاختلاطها منه

ويكتب ج

ذكر بالقدرة على حمل اجزائه الباقية فان القادر على حمل المائة قادر على عشرة وعشرة اخرى فرد
فلو تم ما ذكره لدل على انتفاء تعلق القدرة بكل من العشر ما يشمل مثلا اللهم الا ان يعتبر الشرط المذكور
من شرط وجوب التعلق لا جوازه تامل قوله فان قالوا المحل وان لم يختلف لكن الحق ان اصلهم اذا
كان وجوب تعلق القدرة بمقدورين متماثلين واحد في محلين لم ينفع هذا القول الآن بناء على
ان مذهبهم وجوب تعلق القدرة بالمقدورات من جنس واحد في محال متعددة لا مطلقا
بل اذا وجد ما يوافقه اعتمادات متعلق المقدور ربما له اعتماد وعدم التسليم قوله في الجواب
وان قلتم انه لا اثر لمجرد كون المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين لا يكفي في وجوب التعلق
على هذا التوجيه والاولى ما ذكره هاهنا تشبث بالفرع الثالث واما الماس المثلا فقد مر محال
محلهم لا يكفي في حملها قدرة واحدة لكن يتوجه عليه بعد تسليم ابتنائه على التوليد نقل الكلام الى
حمل اجزاء المائة المجتمعة والاظهر في التوجيه هاهنا ما ذكره الابهري حيث قال ولو انفصلوا عن هذا
فالقول بان الحركة القائمة بالماس المتصلين محلها واحد لا يمكنهم الانفصال في الماس المنفصلين
تامل فمنهم من قال الحق ان يقال ان المحل واحد في مجموع القدرتين من حيث المجموع وكل من
المتخصص لا يستقل بالحمل على الواحد الذي هو باحمالها عاينه الامر ان كلا منهما مستقل بحمله كما لا يخفى مثله في
مباحث التولد من الالهيات لكن لم يقل به المعتزلة فلهذا ورد عليهم التردد قوله الى جهات مختلفة
قيل انما خص الجهات المختلفة بالذكر لان صدور الحركات الى جهات مختلفة من القدرة الواحدة ابعد
من صدورها الى جهة واحدة لانها اثر واحد فيه على تجويزهم ذلك بالطريق الاولى وقيل
لانهم لا يجوزون توليد القدرة الواحدة حركات الى الكل فيه الى جهة واحدة قوله ولو من
قبل تحكم لتمام البارحة وفيه ايضا مناقضة لاصلهم من وجوب تعلق القدرة الواحدة لحال له
جميع اجناس مقدورات المخلوق قوله لم يهتدوا الى الفرق مسلك فان قلت لهم ان يقولوا ان توليد القدرة
ابتداء اقوى منه بواسطة او اكثر وفي صورة الاصابع التحرك للجزء الذي تماس اليد بلا واسطة
ولما بعده بواسطة او اكثر قلت يمكن ان تمس اليد جميع الاجزاء في صورة الاجتماع كما اذا
فرضنا سطح جوهر ما مركبا من الجواهر الفردة ويوضع على الكف ويرفع وان لا تمس
في صورة التفريق الا بعض الاجزاء وبهذا فلا يصح الفرق في جميع المواضع قوله
ومما يعلم مما سبق ان كلام الجبائي ... سياق الكلام يدل على ان الجبائي يقول بوجوب القدرة
على تحريك الاجزاء المجتمعة وتعلق التحريك عنها لمانع الاجتماع وغيره ولا يقول بوجوب القدرة

فملاحظة هذا التفصيل يصحح كلام الجبائي بعد ما رجعنا الاثان رجعوا الى ان النوع الرابع
المذكورة في المتن تولد القدرة الواحدة في محال متفرقة فاكانت متعددة الموجبات وعدم توليد
في محال مجموع فانه درجه مذهب الجبائي غايته ما في الباب انهم بعد ما اتفقوا على عدم التوليد هنا
فالجبائي على تحقق القدرة على التحريك وتخلفه لمانع والباقون على انتفاء القدرة عليه شو باذكره
قول الشارح من بعد النوع الثالث **قوله** منع الجبائي كون الفاء سابق الوجل بعد القدرة على
منع حمل الماء الاخرى على ان الحمل غير موجود لمانع لم يجه البحث الذي ذكره الشارح الا انه بعيد
من العبارة فلذا لم يلتفت اليه **قوله** لان المزاج كيفية متوسطة اي المزاج عبارة عن الكيفية
المتوسطة انما هو مذهب الاطباء ولما عند الحكماء فكيفية اخرى حادثة عند الانكسار العام **قوله**
فليست القدرة نفس المزاج قد يقال يجوز ان يكون لمتبوع واحد اعتبارات مختلفة توابع متنوعة
متغايرة التوابع لا تستلزم تعدد المتبوع وهذا انما يرد اذا جعل دليل التعدد اختلاف الآثار وكانوا
جعلوا كون احدهما ملموسا دون الآخر جعل اختلاف الآثار موثرا له فلا وجه وقد يستدل على التعدد بان
المزاج يوجد في المعادن والنبات ولا قدرة فيهما فهو يثبت تغايرهما وفيه ان هذا لا يدل على
تغاير المزاج الحيواني للقدرة الموجودة في الحيوان وهو المقصود **قوله** وقد تنفي القدرة كما عند

اللغوب ما يلحق شدة منه

للغوب فان قلت الثاني هو الفعل والدليل المزاج بما معها باعتبار النوع والكلال العارض لو
قد يقال المتمسك في تحقق القدرة عند اصابة الاعياء هو الوجدان فليتمسك به في المغايرة من
اول الامر وفيه نظر لانه يتوقف على كون المزاج مذكورا بالوجدان **قوله** يمكنه ان يصدر اي المراد
من المبدا السببية القريبة التي تباشر منها فلا يصدق التعريف على مبدا بهذا المعنى اي القدرة المطلقة
قوله اما المبدا فهو القدرة اي كون الحيوان بحيث قادرا القدرة بهذا المعنى مبدا لجميع الافعال
الافعال الاختيارية ولا المقصود منه بمعنى يمكن به صدور الافعال الباقية قطعا وليس مراده من الاختصاص
الصالح بيان مبدا انها لم قادرا وانما هو ان الفعل من القدرة الكاملة ومبدؤها احد القوى
هذا وفي تفسير القدرة بالكون المذكور مسامحة لانه اعتباري بخلافها فالمراد منها الكون **قوله**
فلا حرج صار اللاانفعال وبلا على الشيء لا لمعنى ان وجود اللازم من حيث هو لازم لا بد له من
وجود الملزوم الا ان يثبت المساواة بينهما ولم يعرض بها هنا فالاقرب ان ايقاع الضعف
يلزمه الانفعال فعدم الانفعال يدل على الشيء هو الضعف والقوة **قوله** اي الصفة المؤثرة لو بدل الصفة

هذا مبني على عدم الواسطة بين القوة والضعف وهو غير متعين منه

بالام لشمل لتناوله للصورة الجوهرية المؤثرة لكان اولى **قوله** ولها لازم هو الامكان بل هو الامكان

العلاقة بين القوة والامكان المطلق والذي يطلق عليه القوة هو الامكان المقارن للعدم فلا
وستشير اليه المص قوله بناء على ان المعنى الذي اه حاصل ما ذكره اذ شبه الحصول والوجود بالفعل في
كونه متعلقا للقوة وان كان القوة في الموضعين بمعنيين قوله والمهندسون يجعلون اه فان في
المسائل المشروحة ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلعا لمربع وبعضها ليس
ممكنا له ذلك جعلوا ما يكون المربع قوة لذلك الخط كأنه امر كامن فيه وحاصلا لما اعتقد بعضهم ان
حدوث المربع هو بحركة كل الضلع على مثله ثم قال فاذا عرفت القوة عرفت القوي وعرفت ان غير القوي
اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال واما الضروري واما غير المؤثر واما ان لا يكون لمقدار
الخطي ضلعا لمقدار سطحي مفروض فقد ظهر من كلامه تعالى كل معنى من معاني القوة وانه يشتق من القوة
القوي على جميع المعاني قوله وهو صاف اعتقد اه قال رحمه هذا الاعتقاد ضعيف لان السطح لا يحصل من
الخط كما ان الخط لا يحصل من النقط وكما ان الجسم لا يحصل من السطح بل هي اعراض لها ولا يتقدم العرض
بالوجود على محله القائم هو به نعم يتوهم حركة الخط على مثله يحصل المربع ولعل ان صدونه اه فكلا قوله
ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي مربعه يساوي مربعيها ان ولان المهندسين يجعلون مربع
الخط قوة له قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي على مربعي ضلعيها واراد وان مربعه يساوي مر
بعيها والمشهور ان مجموع مربعيهما يكون قوة للوتر فقد يرجح قولهم مربع الخط قوة له وهذا الكلام
يستدعي نوع توضيح فنقول وتر القائمة هو الخط الواصل بين ضلعيها والمربع قد يطلق على العدد الحاصل
من ضرب عدد في نفسه اذا ضرب عشرة في نفسها حصل مائة فالمائة مربع العشرة والعشرة جذر المائة وقد
يطلق على سطح يحيط به اربعة اضلاع متساوية وهو المربع هنا كما هو الظاهر وساواه مربع الوتر لمربع
الضلعين يستقيم على كلا المعنيين فلنصور على المعنى الاول اسطر شيئا على الكل اذا ايضا فنقول اذا فرض
كل من الضلعين القائمة عشرة اجزاء متساوية ثم ربع كل ضلع مائة منها لان الحاصل من ضرب عشرة في نفسها هو مربع
الوتر اذا ساوى مربع مجموع الضلعين اعني المائتين فالوتر جذر المائتين وانه فوق اربعة عشر واقل من خمسة
عشر وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر
في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما ولو الحيلة بهذا الحيلة الباقي
على المعنى الثاني ايضا فليتامل قوله مبدأ التغير اه قال رح في هو يسمى التي يريد القوة بحسب الاصطلاح تنا
ول القوة الفعلية والانفعالية اعني التي تكون محلها للفعل والانفعال ولذلك اصفوا انه تعريفها التغير
الشامل للفعل والانفعال وقال ايضا فان قلت هل يطلق القوة المؤثرة على القوة الانفعالية

هنا

جذر العدد هو الذي اذا ضرب في نفسه يحصل ذلك العدد فالاثنان جذر الاربعة وهي مربعه

قلت

قال

قلت صرح بذلك بعضهم واوعن انهم اراده واما العاشر بمعنى النفعل مطلقا سواء كان اثرا او تاثرا ثم بعد نقل قول الكاتبي القوة بمعنى الصفة المؤثرة عرفها الشيخ بانها مبداء التغير في اخر من حيث هو آخر وهذا الكلام يوهم اطلاق الانفعال على المعنى المساوي للعامة والقبول كما مر فقد ظهر لك من سياق كلامه انه حمل التغير في تعريف الشيخ على المعنى الشامل للفاعل والقابل وجعل التعريف شاملا للقوة الفعلية الانفعالية وفيه بحث لان التغير بحسب مفهومه وان كان اعم الا ان اعتبار كونه في الغير اخر يدل على تخصيص التعريف بالقوة الفعلية لان المتبادر منه التغاير بين محل المبداء ومحل التغير ولو بالاعتبار كما لا يخفى اللهم الا ان يقال الاخرية معتبرة بالنسبة الى الفاعل مطلقا فحاصل التعريف انها مبداء التغير من شيء في اخر قوله والتحقيق ان المعالج اي فيما المعالجة هي الطبيب بالعمل فهي لا تختص بالنفس لانها لا تكون الا بالات بدنية نعم يمكن ادعاء اختصاص الطبيب العلم بالنفس وان كان حصوله بمعونة الالات فالمعالج بكسر اللام ليس في التحقيق الا المجموع واما المعالج بالفتح فيحتمل ان يكون هو المجموع ايضا لان النفس لما حاز بانها عما ارتسم في قواها ما يتعلق بكليات تلك الجزئيات المرتسمة في القوى وتحصل لها بواسطة ذلك الاتصاف اعراض ايضا كالغضب والخوف جاز ان يسند اتصاف الاحوال البدنية اليها حتى القول من الصحة والمرض والجواب ان الات الفعل لا تسند اليها الفعل وانما تسند الى الفاعل قوله وانما كان هذا العقد موجبا اي اشارة الى جواب ما هو نقال المعقول كون العقد في الاسم هو محا الخصوص الحدوث وجوه ما كان داخلا قبله فكيف تعكس الامر فهذا حاصل الجواب ان المذكور ههنا ليس بعيد كما هو في التحقيق بل اراد العقد المتوهم منه ولهو يوجب المغايرة الذاتية لكن في دلالة قيد الحيثية على كون التغاير بالاعتبار نوع خفاء نبذ فيه بلزوم المستند وكانها اراد لم يحمل عليه فتامل قوله فالاول النفس الفلكية قال الشارح في حواشي التجريد الحصار القوى التي تكون مبداء الفعل واحد في النفس الفلكية قوله مما لا دليل عليه وكذا الحال في ساير الاقسام ولعلهم تتبعوا ذلك على ما وجدوه ولم يدعوا كون حصرا عقليا كما في انحصار العناصر قوله وما في معناها كالصور النوعية للمركبات مثل الصورة المبردة التي للافيون والمسخنة التي للفربيون وكالحرارة والبرودة على ما مر قوله مجاز اصطلح في المعنى بقوله سبب العقد وعليه لا اشعار بدلالة باحرة عن ذكر القول وبدل ايضا قول الشارح فهذا الاطلاق ان نسبت للقدرة بحسب الظاهر قوله التي لا تقارنها العدم المراد فقد سبق ان الارادة لا تقارنها الامر عند اهل التحقيق فهذا الكلام لغيرهم ولعله الحكماء قوله لان الاذن للقدرة على توجيه سواء كان ص

الذاتي فيه بحث اذ يحتمل ان يكون مراد الامام امكان الفعل من العادة كما هو الظاهر ويجيء في مباحث
التكوين من الالهيات ان الصحة من شخص غير الامكان الذاتي الذي هو الصحة في نفس فان قلت حمل
الكلام على ما ذكرته ليس بمحتمل اذ ان مقصوده بيان العلاقة لاطلاق القوة على الامكان والامكان الذاتي
يطلق عليه القوة ليس الامكان بالمعنى الذي ذكرته قلت هذا مشترك الورود على المعنيين اذ ليس
الامكان الذي يطلق عليه القوة هو الامكان الذاتي مطلقا بل الامكان الذي يقارن العدم والجواب
على التقدير تسليم ان ... الامكانين في علاقة اطلاق القوة عليهما ان الحصر في قوله هو الامكان الذاتي
اضافي بقرينة قوله لان القابل للفعل فتامل قوله قد يكون الامر كذلك كما في مثال السواد لما قاصر
الفرق بين المثالين ان السواد من غير بعيد في ذاته يمكن ان يصير ابيض واما الهواء فانما يصير ماء اذا
فسد صورته النوعية الداخلة في قوامه فلا يمكن للهواء الكرب من الهيولى والصورة المخصوصة امكان
ذاتيا ان يصير ماء بعم لو اريد بالهواء هيولاه مثلا لا يمكن ذلك امكانا ذاتيا ان قلت فهذا المجموع لا يمكن
امكانا استعداديا ان يصير ماء فلا فرق قلت الاستعداد انما يعتبر بالقياس الى المادة وان فرضت
المجموع كما هو اولا ... لك الامكان الذاتي قوله وهذا التكرار كما ذكره لا يخفى فيه بحث لان التكرار انما يلزم
على ما حمل بعينه كلام المص عليه ولعله حمل قوله اولا والمراد ههنا حسم ان المراد في هذا المحل بالقدرة
التي اطلق عليها القوة حينئذ وحمل قوله ثانيا وقد يقال في العرف للقدرة نفسها انها قد يطلق على
نفس القدرة لم يكن تكرارا اصلا فان قلت قوله في العرف يأبى عن حمل القدرة في كلامه ولكن على ما
لا على حينئذ وفي الكلام على حينئذ فتامل قوله فيه المباحث المشرقية الى بعلمه وتقويته لكون الامر بالعكس
بناء على ان المفهوم من كلامه موضوعيته القدرة للقوة قوله من غير ان يلتفت في نعم نعم قال رحمه الشهور
في الكتب لغوية لانه ... الفعل الصادر وانما النعم يحصل بها قوله الجزيرة رجل جريء بالضم
بين الجرأة بالفتح الاجيب لنم وهو الغرير انصا وهما معربان قوله فان الخلق لا يتصور فيه ذلك قد
يتكلف فيه بجواز تعلق الخلق بالقبح والقبيح مثلا مع انهما صدران لابد لفعه من ان يكون قوله
محبته السمك لذا ... ذكر محبته السمك في عداد الكيفيات النفسانية استطرادي لا انها من الى يختص بذ
وات الانفس من الاجسام العنصرية اذ قد سبق ان الاختصاص المعتبر فيها اضافي بالقياس الى النبات
لان الصفات القائمة به لست من جنس الاعراض كما سلف قوله اذ منفعته او شاملة فان قلت
سيجيء ان اللذة ادراك الملائم فقط ان الحصل اللذة موجودة في جميع الصور الثلث فما معنى حصر
قوله او منفعة او شاملة لعود من لذة قلت المراد باللذة ههنا معناها اللغوي

انما اطلق لولم لان تعريف المص للقدرة نفسها ان الاعلان المراد بالقدرة التي تطلق القوة في العرف نفسها لا جنسها منه

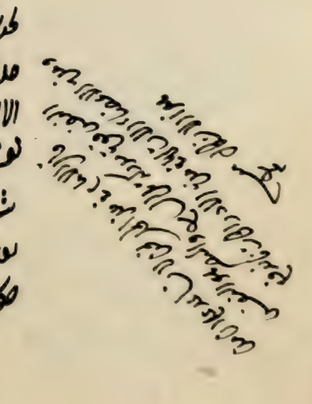
[illegible]

[illegible]

شرح المقاصد لا شك ان لفظ اللذة والالم بحسب اللغة انما هو للحس دون العقل **قوله** وقد يقال دوام
الاستمرار معذور الخ فان قلت يلزم على هذا حدوث ذكر اللزوم وفي ملاحظة صدوره على تقدير
ازلية اصل العدم خفاء قلت يمكن ان يقال دوام الاستمرار على العطل في هذا النوم مثلا متجدد
اذ لم يوجد في الامس الدوام بالنسبة الى هذا النوم لكن الكلام في انطباق كلامه ان دل على هذا وايضا
يمكن ان تصور مثله في نفس العدم ايضا **قوله** قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين الخ فان قلت اذا اشترط
ذلك فمن تركه الصلوة لفعل ضدها فاما ان تقولوا بان الصلوة مقدورة حال كون ضدها مقدورا
او لا تقولوا بذلك فان قلتم بالاول فهو خلاف اصلكم في تعلق قدرة واحدة لو قدرتين بالضدين
ضرورة ان المقدور لا بد وان يكون مقارنا للقدرة عند تعلقها به ولكم نقيض لا اجتماع ضدين وهو مح
وان كان الثاني فالصلوة غير متروكة لفوات شرط الترك وهو خلاف الشرع واصطلاح العقلاء
واهل اللسان قلت ليس مراده بكون الضدين في الترك مقدورين مقابل على سبيل البدل وذلك لا ينافي
ما ذكرنا **قوله** في تفسير ما عدا الكره وما عداه الرضاء المفسر بترك الاعتراض بدرك ما في نفس الامر
ان من يمضي في كان في قوله تعالى ماذا خلقوا من الارض **قوله** وقيل اللذة ادراك الملائم فانه ابن سينا
ذكر في الفصل الاخير من المقالة العاشرة من الالهيات الشفاء ان اللذة ليست الا ادراك الملائم من حيث هو ملائم
وذكر ايضا في فصل المعاد من المقالة التاسعة ان القوى مشتركة في ان شعورها بموافقها وملائمها هو الخير
واللذة الخاصة وذكر في الاشارات الفلسفية ان اللذة ادراك لحصول ما هو كمال الخاص بالقوة المدركة الا انه
قال في هذا الفصل من هذا الكتاب سبب اللذة عند ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك والاعراض
ان كان حصول الادراك مع الخروج عن الحالة الغير الطبيعية عرض ان كانت اللذة مع الخروج عنها فظن ان
ذلك سببها وليس كذلك بل السبب هو ادراك حصول الكمال لا غير فهذا هو سبب اللذة مدة عبارته ويرد
عليه انه لما جعل الادراك سبب اللذة وجب ان يكون مغايرا للذة لان الشيء لا يكون سببا لنفسه
فبين كلاميه تدافع على ان في التعريف المذكور نظرا لان اللذة ليست مجرد ادراك الملائم بل هو ادراك
ونيل لما هو كمال وخير عند المدرك كما صرح به في الاشارات لا يقال المراد من الادراك معناه
اللغوي اعني اللحوق والوصول لا الادراك الباطني لانا نقول قد صرحوا بان اللذة والالم من قبيل الادراك
الباطني فلا يستقيم جعل الادراك المذكور في التعريف اللغوي ويمكن ان يقال المراد بالملائم ما هو كمال
حقيقة والحصول بالفعل معتبر في الكمال لكن يبقى الكلام في الاحتياج الى النيل في التعريف الثاني
هذا فان قلت التعريف الكر بدل على ان اللذة والالم ليسا من قبيل الادراك لان النيل المذكور في تعريفه

اللهم الا ان يصار الى الصدق المتعارف وجعل الادراك
على التصديق المطابق للواقع فالمعنى ادراك
حصول الملائم ادراكا مطابقا للواقع
ولا يخفى انه تعسف منه

يعني الاتحاد والوصول كما ان ذاته الى ان نعم في حواشي التجريد فاللذة لا يصح تعريفها بكل من الادراك
والنيل لان صدق احدهما بدون صدق الآخر فيتعين ان المعرف مجموعهما ومجموع الادراك والنيل لا
يكون من جنس الادراك لان المركب من الشيء وغيره لا يكون من جنس الشيء بل لا يكون اللذة ح ماهية واحدة
وحل عليه بان الواو في التعريف بمعنى مع والمعنى اللذة ادراك مجامع للنيل فالمميز هو المجامعة
مع النيل قال الشارح في حواشي التجريد اضافة الى الكيفيات فان قلت قد يلتذ الانسان بتخيل جماع حسنا
وبتخيل شرب مشروب مرغوب فيه من غير التذاذ ولا نيل قلنا هناك تحصل اللذة بتحصيل النيل والعقل مرادها
اذ اللذة هي هنا بالنسبة الى القوة الشهوانية الملتذة بحال الجسد وشرب مشروب مرغوب فيه والاصح ان اللذة
بالنسبة الى القوة المتخيلة لان الصورة الخيالية المحسوسة كما وصل بالنسبة الى القوة المتخيلة قوله والملايم
هو كمال الشيء يطلق تارة على ما هو حاصل للشيء بالفعل سواء كان مناسبا له لاتصافه او لا وتطلق اخرى
على المقيد بالمناسبة وهو المراد هنا فقد يكون الحاصل للشيء كمالا باعتبار المذكور وضده باعتبار كونه مؤثرا له
كالتكيف بالحلاوة والحمى هذا مثال للملايم كما صرح به بعض الفضلاء لا لادراك الكمال الكون هو الملايم قوله
فان قلت عطف قوله وسماع الصوت [illegible] لان الاستماع هو الادراك قلت لا اباء لان ادراك السماع ملايم
للقوة السامعة وملاحظة النفس لذلك الادراك لذة وادراك الملايم كما ان ادراك حقايق الاشياء ملايم
للقوة العاقلة وادراك النفس لذلك الادراك لذة قوله للقوة الغضبية اي للنفس باعتبار قوتها الغضبية
لان الملتذ والمدرك للملايم هو النفس وفي مباحث [illegible] هو ان الشيخ ذكر في فصل الثالث من المقالة الثانية من
علم النفس من كتاب الشفاء ان الشم والذوق واللمس يلتذ ويتألم بتوسط محسوساتها بخلاف البصر فانه
لا يلتذ بالالوان ولا يتألم بل النفس يلتذ بذلك وكذا الحال في الاذن واما تألم العين بالضوء والاذن
بالصوت الذي يغلب فيها من حيث الابصار والسمع بل من حيث اللمس لانه يحدث فيها الم لمسي وكذلك
يحدث بزواله ذلك لذة لمسية واعترض عليه بان الابصار كمال للعين وكيف يعلم انها لا تلتذ به مع انه
هو اللذة بانها ادراك الملايم واجاب عنه الرازي في المباحث المشرقية بان كمال القوة الباصرة ادراك
الالوان نفسها لا استحالة اتصافها بها ولا بد في الكمال من تلك القوة لا بد من ادراكها الالوان بل
نفسها فلا يحصل لها اللذة المفسرة بادراك الكمال مع النيل ولقائل ان يقول يلزم من هذا ان
تثبت اللذة اللامسة مثلا ايضا لان كمالها ادراك الكيفيات الملموسة لا نفسها
بعين ما ذكروه من لا يدرك هذا الادراك وبهذا التحقيق يظهر ان ما ذكره الشارح في
حواشي التجريد من ان للقوى الحسية كمالات ثبوتية عندها سالها ويدركها من غير الحيثية



فيلذ بها

فيلتذ بها ثم ذكر في تفصيلها ان كمال الباصرة بوصف مدركها بالالوان الحسنة والاشكال الجميلة وكمال الكلا
ادراكها للكيفيات الملايمة وكرهها للسطوح اللينة الناعمة محل نظر اللهم الا ان يحمل على المسامحة
فليتدبر قوله كما له ولذا لكرة اي شرب الدواء الكريه فانه الكمال الحاصل للشيء قوله لم يثبت بالبرهان ولهذا
نقل الظان الذي ان انبساط النفس عند ادراك الملايم لها او لبعض قواها قوله وكذا الحال فيما بين
الالم ولادراك المنافي ثم قال الامام والاقرب ان الالم ليس نفس ادراك المنافي ولا معلولا في نفس
حصوله لان التي رب المطعم الطبيبة قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك
ادراك امر غير طبيعي قوله قلت لعله اورده آه لا ملائم ظاهر قوله فانا ندرك بالوجدان آه ولذا
قال ولعل وكانه بين الوجه الاول على ان وجه ابنه الجزء لا يستلزم هذا المنافيات الكلية قوله
وايضا بصور الكنه آه هذا التوجيه لا يخلو عن بعد فان الظاهر من قولهم بديهيان لا يعرفان انهما بديهيان
بالكنه قوله و مما ينبه على انه آه يعني ان ذكره يدل على ان قول المص ما يوجب مبتدأ او ما سيه خبر مقدم
عليه والخبر محذوف من قوله انه قد يحدث وفاعل يحدث مستتر راجع الى اللذة والاقرب الى عبارة
المتن ان المبتدا انه يحدث وفاعل يحدث ما يوجب وما سنه خبر المبتدا قوله بلا شوق اليه وايضا قد
يحصل الخلاص عن الالم عن غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج ونحو ورود المستلذات من
الطعوم والروايح ونحوها على من له غاية الشوق وقد عرضت الغفلة عن الشعور والادراك قوله
وقد يقال آه فان قلت مقصود المص من قوله بلا شوق اليه نفي الشوق مطلقا اي التفصيلي والا
جمالي بان لم يخطر بباله قط لا كليا ولا جزئيا كما ذكره الشارح في المقاصد فلا يرد هذا النقض قلت هذا القول بل
لا يمكن انتفاء الشوق الاجمالي نحو شيء من الصور فان قلت اذا كان الاشتياق المطلق هذه الامور وضمن
جزئياتها لما تفاوت اللذة بحسب حصول المحسوسات واللازم ظاهر البطلان لان من طالع حال حصول
في الفرانة يلتذ به فوق ما يلتذ بحال اخرى دونه قلت لا يلزم مما ذكر عدم التفاوت لان الاشتياق ولما
مطالعة كل الكمال وان كان اجماليا اشد من الاشتياق الى مطالعة حالي ادنى من مرتبة الكمال نعم و تم
فتامل قوله فان من عض منه آه اجيب بان قطع العضو ربما يلذ في غاية الحلاوة ان كان مع
التفات النفس والشعور فلا نسلم ان حصول الالم وان كان بدونه فلا [illegible] للالم على ان الالا
لتعاب شرط الامر ان من انصرف فكره الى امر مهم شريف كالتامل في مسئلة علمية او الحس
كاللعب بالشطرنج وامثاله ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وان ضرب بالفصاد
في ماخذ الالم التجربة قوله وهو عدم ما للمطبوع ان يكون آه اجيب بان الفرق ليس الا عدم الاتصال

بانه يحصل بسبب ذلك الالتذاذ والادراك
الا القوة الجسمية بحيث كالانسان القطع
الا الحسي والانكسار الى النفس بل
جواب عن منه

فيه يشير ان في كلام الشارح الكتاب
فليقيد كلامه بعدم الغافل الصاد وتاه

بل حركة بعض الاجزاء عن البعض ولو سلم فالعدم يجوز ان يتصف به امر غائي بوجه ويكون ذلك الامر
سببا بين الانفصال موجبا لامر وجودي وبالجملة لم بالسبب الذاتي هو الجزء الاخير من العلة التامة
والامر العدمي يجوز ان يكون جزءا اخيرا مستلزما للمعلول وان لم يجز ان يكون موجدا **قوله** بان التفرق
مولطه الهواء لجميع الاجزاء اي لجميع الاجزاء المعتد به فلا ينافيه قول الشيخ رح لاكثر اجزاء المعتدل على ما
قيل بقوله في اكثر الاوقات وقد يجاب عن هذا وعن قوله فان من عمر لحمه بان المراد بالسبب
الذاتي ما لا يحتاج لا سبب متوسط عنه وبين المسبب مجازا ان يكون مشروطا بتخلف عنه
المسبب لفقدانه **قوله** الا ان تلك التعرفات كثيرة جدا الخ فيكون التفرق الى جميع الاجزاء بالاعتداد والنماء
وان كان كثير الكمية مصغرا وكبر التفرقات لا اعتبار لها لان كله عضوا واحدا لم يذكر المالقبض التفرق و
لم يذكر كله عضوا آخر لذلك فتأمل **قوله** لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الخ فان قلت العضو
المقطوع المنفصل وان اشتمل على العناصر الا ان الباقي ايضا يشتمل على العناصر المختلطة فكيف يعود
طبيعة كل منها الى ما ذكر قلت يجوز ان يكون للعناصر المنفصلة بالقطع مدخل في المزاج المخصوص
الى اصل لمالي او موضوع القطع لكون العود المزاج المعتدل عند البرء اولا بل يحس بالالم
لاستمرار المزاج السيء فيه تأمل والظاهر هو الاول وان كان لا يخلو عن مناقشة فتأمل **قوله** هو سوء المزاج
المختلف لكن اشترط في سوء المزاج المختلف المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا ولا يابسا
على ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية ثم ذكر ان سوء المزاج اليابس
قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه تشنج التقبيض تفرق الاتصال المولم بالذات وفيه بحث
اما اولا فلما تقرر في بحث المزاج ان كلا من الكيفيات الاربعة فاعلة وان كان الفعل في الحرارة
والبرودة اقوى ولهذا سميا بالفعليين وبالجملة حتى تجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال فليكن
سببا للوجع من غير توسط تفرق الاتصال اللهم الا ان بني كلامه على انهما ليسا محسوسين كما مال
اليه في فصل الاسطقسات من الشفاء وان كان مخالفا للمشهور ولما صرح به في مباحث النفس
منه واما ثانيا فلان الرطوبة ايضا سبب للتوسع بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة
الى مكان اوسع وقد يجاب عن هذا بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون للواصل هو المادة
دون الرطوبة نفسها **قوله** سوء لسعة العقرب الخ يمكن ان يقال العقرب لسمية المبردة يعوق
عن الوجع ولا دليل على ان هذا التوقيف الى حاصل من الجموع ادى من
مو لسع الابرة ولان حراصه البعض من ايلام نفس اللسعة **قوله** ما حرارة صاحب

العصب الفقت في الاصل ان يرد الاول الى الماء لوما و يه يوما وكذلك في الحمى والروح انها نوع من الحمى
وتغير نفهم من كلامه قوله واما لمسه آخر هذا نظائره كالنوم ما يرى في الحرارة من اهل الحسن
اسرع انفعالا من الحار مثلا دل ذلك على ان في الاسرع كيفية يفاضد الموس التي ترى في النائم فليتامل
في الموضع قوله كصحة الماده بعد من مرضه تعرضها مثل الحب بعيدا وكذلك بعد بعدها مثل كلوها فانه
خاص اذا صح وبموته عصب علته والحمية بعد قوله وصحة النبات ايضا قال في شرح المقاصد
هذا ليس بمستقيم لان الحال والملكة من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على
ما هو صوابه اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية ويراد بالانفس
اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح وقد ان راق رح في اول مباحث الكيفيات
النفسانية الى تعميم الانفس والله اعلم قوله فالصحة ربما اي المقولات العشرة قوله حيث قال
الصحة بمعنى الى ملكة ليس مراده تعريف مطلق الصحة بل الصحة المبحوث عنها في الطب وهي صحة الا
نسان قوله وليس شيء منها الكيفيات النفسانية وموضوعات المقدار والعدد من مقولة الكم
والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات كما صرح به نفسه في المباحث المشرقية والوضع مقولة برأسه
وكذلك الاستعداد من مقولة الوضع كما صرح به الابهري قوله واسقط الحصر من بينها على اعتبار الوضع لح
واعتذر الابهري عنه بانه لم يورد الامور المحتملة في كل قسم منها لظهور بطلانها ورده بان قولنا الصحة
المركب ما كذا وما كذا السبب انا للصحة بل لا في قوله فقط انه غير قبل الظاهر اذا اريد
بتفرق الاتصال المعنى المصدري فهو انفعال وان اريد الحاصل بالمصدر فهو امر عدمي قوله قلنا الموضو
فاعل والصحة اليه وقد يجاب بان الصحة مبدأ فاعل والموضوع قابل ولعطه منه في قوله في المو
ضوع له بمعنى كما في قوله انه وكيف اذا اطلقوا من الادهش فالمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكاملة
في الموضوع له قوله والصحة في البدن غير محسوس لو قال مثل قوله في البدن في الموضوع ليتم السابق لكان
انسب بالتعريف المذكور قوله والاظهر ان يقال انما كان اظهر لان المفهوم من كلام الامام ان
ابن سينا جازم بتحقق الآفة الوجود به وبعدم وثانيه وقت المرض وليس بعيض قوله فلا وا
سطة بينهما قيل عدم الواسطة مبني على ان لا يجعل لفظ الافعال في تعريف الصحة للاستغراق في تعريف
المرض للجنس وفيه ما فيه اللهم الا ان يجعل في كلمتها للجنس ويلتزم ان عضوا واحدا
يجوز ان صحيحا ومريضا اذا كان بعض افعاله سليما وبعضها غير سليم قوله مع اعتبار لو
الربيع لون معتبر او رد عليه ان الشكل واللون من الكيفيات المختصة بالكميات الا ان

٤

اصل الاعتراض منقول انا عبارة التعريف عنها
لا بما كما في بعض النسخ ولذا قال في شرح
المقاصد كلام المواقف ليس على ما ينبغي
لانه لا يراد الامام على عبارة الابها
منه

٥

اللون من الكيفيات المحسوسة فكيف يكون الخلقة المركبة من قبيل الكيفيات المختصة بالكميات و
المركب من نوع وما ليس من ذلك النوع لا يندرج في احدهما واجيب بان هذا مبني على ان اللون من خواص السطح
فعلى هذا يكون اللون ايضا من الكيفيات المختصة بالكميات ولا منافاة بين كون الكيفية المحسوسة وكونها مختصة
بالكم واما ان الكلام في الكيفية المفردة فكيف يعد الخلقة المركبة من الكيفيتين مما نحن فيه فيجي جوابه
وانت خبير بان هذا التوجيه لا يلائم قول المص واما مع غيرها كالخلقة فانه لم يعتبر في الخلقة على هذا التوجيه
غير الكيفية المختصة بالكميات لان كل جزء من جزئيها مختص بها فانسب بكلام المص ان يقال اللون وان لم يكن
من الكيفيات المختصة بالكميات لنفوذه في الاعماق الا انه يصدق على المركب منه ومن الشكل انه كيفية
مختصة كما لا يخفى واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون
او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة قوله كالخلقة فانها الخ التمثيل على رأي
القوم والا فقد ذكر الامام ان كلا من جزئيها حاملة الاول هو المقدار وانما عارضة بالذات للكم قوله
اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم وعلى هذا المذهب بنوا كلامهم حيث قالوا ومن الالوان للسطوح انما
هو اولا وبالذات ولغيره بواسطتها قوله فانها هيئة احاطة حد ليس في هذا التعريف ما يحترز به عن
القوسين اذا اتصلا على نقطة واحدة وصارا قوسا واحدة اللهم الا ان يقال لفظ الضلعين
يخرج اذ لا يطلق الضلع على شيء من تلك القوسين فليتأمل قوله بالحصة الخ وعلى هذا فالزاوية
الجسمية عارضة للجسم عند من لم يثبت السطح لكنها كانه من غير اثباته قوله بالتضعيف مرتين اراد به
ان يضعف مرة ثم يضعف الحاصل بالتضعيف الاولى ولا ان يزاد على الحادة مثلها مرتين
فان الحادة التي هي نصفها فانه انما يبطل اذا ضعف على هذا الوجه ثلث مرات كما لا يخفى قوله اذا
ضعفت مرارا لم يرد به ما فوق الواحد اذ قد يبطل الحادة التي هي اكبر من نصف القائمة
اذا ضعفت مرتين كما لا يخفى على المتامل قوله والعبارة الظاهرة الخ وانما كانت ظاهرة دون
عبارة المص لان المربع في الاصطلاح ما يكون متساوي الاضلاع متوازيها ولا يدل كونه
من حركة خط على انه فلا يشمل عبارته المستطيل ولا وجه لعدم تساوي الاضلاع وايضا
لا وجه لتخصيص الضلعين بالذكر فيها اذ اربعة اضلاع متساوية وقد يقال عبارة الشارح
تساوي المربع مع انه لا يحصل منه سطح انه مستديرة فينبغي ان يعد الاضلاع بالاربعة
قوله لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية قيل هذا مبني على ان الكيفية المحسوسة المسماة
بالانفعالات هي الانفعاليات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة او الحال والكيفيات المختصة

فيه ان ردة الحال جزء هو ما في عبارة المص راجع الى الكيفيات الا انه الكم باعتبار انه معقول فتامل

بالكميات

بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف بالذات يمتنع صدق البعض منها على نحو ما صدق
عليه الآخر والا فلا يمتنع ان يكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات
النفسانية ومن حيث كونها قوة تشويقية فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكروا
ان اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من الكيفيات المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات
قوله لزم التسلسل في الامور الموجودة حاصل لا شك ان هذه النسب ليست باعتبارية فرضية بل محضة لها
تحقق في محالها بمعنى اتصاف محالها بها في نفس الامر فلزم التسلسل في الاعتبارية الحقيقية وانه باطل كما
لنسبة والامور الموجودة والجواب منع بطلانه كيف وبرهان التطبيق انما يجري في الموجودات
باتفاق الفريقين اي الحكماء في اشتراط الترتيب والاجتماع في الوجود ولا دليل آخر يجري فيما نحن والا فقد
فلو تعلق النسب عن الوجود والعدم لجريان الابطال في كل منهما والعقل حاكم ببطلانه قوله ليس
الا بالشيء بل رابع ايضا التسلسل الثالث بالنظر الى التقدم والرابع بالنظر الى التأخر قوله مما يحكم ضرورة
ان محل الضرورة على البديهة بكون حاصل الكلام الاستدلال على وجود الامور النسبية من حيث
هي نسبة بوجود الموصوف والمقابلة سلامتها من حيث خصوصيتها فدعوى الضرورة فيها كما ذكر لا ينافي
العقول بالاحتياج للاختلاف في العنوان قوله ولحن نقول الخ اورد عليه ان دليل الحكماء على
تقدير تمامه يدل على وجود تلك النسبة ايضا اذ يقال اتصاف المحال بها وكرامية العارض ومثله
وبعد ما غير ذلك امور حاصلة من غير فرض فارض واعتبار معتبر فتخصيصه كما ذكره اعتراف
بالتحكم وانه يوجب البطلان قوله وقد يجاب عن بعض تلك الادلة الخ وذلك البعض هو الوجه
الاول وتقريره البعض انه اذا كان الاين موجودا وجب ان يحصل في حيز وان كان بالتبع فللاين
اين آخر والكلام في الاين كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وقد يجاب بانه لا يلزم من وجود الاين
ان يكون له اين آخر لان الاين انما هو للجواهر المتحيزة ورد بان الثابت للجواهر هو الاين اصالة واما
الاين التبعي فيلزم ثبوته للاعراض عند المتكلمين بناء على ان قيام العرض بالمحل عندهم بمعنى التبعية
في الحيز وفيه بحث لان الموجود من الاين عند المتكلمين هو الاين حالة اي حصول الجوهر في الحيز
لا مطلق الاين والا لزم قيام العرض بالعرض وهم لا يقولون به ويوافق الاين في المالية على
تقدير تسليمه لا يوجب وجودها في الوجود كما صرحوا به نحو الاين والبعض فليتأمل قوله لانه
قد يكون ذات الصفة علة للحصول فيه بحث لانه ان اريد ان ذات الصفة مع قيامها بالموصوف علة
فلا وجه له لانها معدومة ولو سلم وجودها فاقتضاؤها للحصول بهذا الموصوف في المكان

دون آخر ترجيح بلا مرجح وان اريد انها مع قطع النظر عن علته فهو الحق اذ الظاهر ان علة الكون للكائنية
مشروطة بمقارنة ما لكائن فقد جاء الدور واحتيج الى الجواب الآخر قوله ولو غير واردة اه باطلة قبل معناه
ان اعتراض الامام غير وارد اصلا اذ ما ثبت ولا احتياج الى الجواب المذكور وذلك بناء على ان
علة الكائنية ذات الصفة لا قيام الكائن وانت خبير بانه بعيد لفظا ومخالف للتوجيه
بالمعنى الذي هو اعلم بمراده قوله اختار الشرح الاول آه اراد بالشق الاول الترديد الذي يعلم
من كتاب الاربعين واراد بالشق الثاني المذكور ما ذكره المص فقوله وقد يقال آه منحصر لانه ان حصوله
الكون كما ان نسبة الكائن الى الكائنيات سواء كذلك نسبته الى الاكوان والنوع كلها فكما احتاج في اختصاصه
بكائنية مخصوصة الى علة مخصوصة كذلك احتاج في اختصاصه بكون مخصوص وما بعده الى قوله بعد الاول فلتساقط
قوله ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فكون فسكون وان كان مسبوقا آه اراد بالسبق في الموضعين
السبق بالاتصال والا فالجسم اذا تحرك من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول يصدق على الحصول الثاني
انه حصول مسبوق بحصول في ذلك الحيز مع انه حركة لا سكون واذا سكن الجسم بعد الحركة يصدق على حصوله
الذي هو اول السكون انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر ولذلك مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا
ولو قال انه ان تصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون لكان اظهر قوله فالسكون حصول
في حيز اول والحركة آه اول الحصول في السكون لا يلزم ان يجمعها بل قد يكون تعقيبا بكمال الكون
الذي لا يتجزأ قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اول الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في آن الانقطاع
فلا يتحقق له حصول ثان واعلم ان بعض المتكلمين قالوا الحركة مجموع كونين في آنين في مكانين والسكون
مجموع كونين في مكان واحد ورد عليه بانه يلزم ان يكون الكون الاول في الثاني الذي جزءا من الحركة
والسكون معا لا عبارة بالنزاع على انهم اتفقوا على وجود الكون بانواعه الاربعة ولا وجود للحركة
والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض مطلقا فاختار الاكثرون ما ذكره المص من ان
الحركة حصول اول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز اول واعترض عليه على القول ببقاء الاكوان
بانه يلزم ان يكون كون واحد بعضه حركة وبعضه سكونا ويكون الاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ
والشاب وقد يلزم ذلك بناء على اطباقهم على اختلاف انواع الكون بالعوارض الاعتبارية لا الفصول
المقومة قوله فلولا انه يعتبر في السكون اللبث وعلى هذا لا يتم ما ذكر في طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه
ان كان مسبوقا بالحصول في حيز آخر فحركة والا فسكون قوله فيلزم ما تركب الحركة من السكنات فان قلت
لا يلزم من عدم اعتبار اللبث والمسبوق فيه بكون آخر في ذلك الحيز في الكون عدم اللامسبوقية بكون آخر

ثانيا

للحركة

في حيز آخر

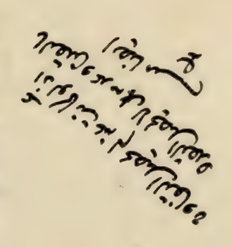
في حيز آخر فيصدق لزوم تركب الحركة المتنقدة من السكنات على عدم اعتبار ما ذكره ليس كما ينبغي قلت ما ذكره مبني على قولهم بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول فكذا في الحيز الثاني فيصح التوزيع المذكور كما لا يخفى قوله فان احد الضدين لا يكون جزءا للآخر قيل هذا كلام مشهور بينهم ولم يستدلوا عليه كيف والسلطة ضد السواد والبياض مع انها تقوم بهما وقد سبق ما فيه فتذكر قوله ولكن لا ان الخروج عن الحيز السابق علة عين الدخول فيه قال رحمه الله هذا عند المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر ملاقيه يتحقق الحركة فان قلت كلامه يدل على ان الحركة عندهم نفس السكون وقوله سابقا فيلزمهم تركب الحركة من السكنات يدل على ان السكون عندهم جزء الحركة في التلفيق قلت قد ذكر في شرح المقاصد ان الفلاسفة يثبتون الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا الحركة هي الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وبهذا الطريق وجه جعلهم الحركة تارة مجموع السكنات وتارة نفس السكون والمراد ابو هاشم واتباعه تركب الحركة من السكنات تارة وكون الكون الثاني حركة اخرى قوله وايضا يلزمهم ان يكون آه اذ اجعل الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين والحصرين اعني مجموع الكون الاول في المكان الثاني والكون الآخر في المكان الاول يكون توجيه هذا الاعتراض انه لما تماثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءا من الحركة كالاول قوله الا ان يعتبر في الحركة آه قيل وكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني دون الاول وحاصله ان الكلام الزامي لمن يقول بتماثل الحصولين بان كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك فلا يصح الجواب بالمذكور قوله ولا يكفي لما مر من كونها مستوقفة الخ فيبحث اذ قد سبق ان مرادهم بالمسبوق المسبوق بالاتصال فيكفي ما مر في عدم لزوم كون الكون الثاني حركة قوله وهو مردود بانهم يدعون ان الحق لانه هذا انما يصح لو كان وجه قول المصنف لا يكون الحركة مجموع سكنات ان الكون الثاني سكون وليس جزءا للحركة كما ذكره والظاهر ان معنى قوله وح لا يكون الحركة مجموع سكنات انه لا يلزم كون الحركة مجموع السكنات والتزامهم اياه كان مبنيا على لزوم ذلك لقولهم بتماثل الحصولين وبان كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك على ما لا يخفى فالمعنى لو لم يقولوا ان يكون الكون الثاني حركة بان اعتبروا فيها عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول وهو حركة بالاتفاق اعترفوا ببطلان ذلك المبنى اما ببطلان التماثل كما نقله عن الآمدي او بعدم وجوب اشتراك المتماثلين فلا يلزمهم على هذا ان يكون

فيه بحث لانا لو فرضنا حيزا فيه ما كان ساكنا فيه زمانا ثم اشتغل الى مكان آخر ويكون فيه زمانا ثم ان يكون السكون ... ضرورة فاحتيج ببطلانه منه

الحركة مجموع سكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم وبالجملة خلاصة الاشكال الذي اورده ان الجواب
المذكور لا يتاتى من جانبهم وهذا كلام صحيح لا يرد عليه قوله وهو مردود اذ غاية ما في الباب ان
يكون في العبارة او في مسامحة على ان ذلك ايضا مما قد نبه قوله وسيجيء الحركة اصلا الظاهر انه ذكر انما يطلق لفظ
العدم الكائن في الان الآن والافادة احد شيئين جوهر في حيز ثم اسعل منه الى حيز يليه والعدم فيه فالحركة
مجموع الحصولين عند من يقول بتركب الحركة من الاكوان فافهم قوله متفاوت في مراتب البعد يجوز
تعلق التفاوت بالقرب ايضا وان خصصه الشارح بالبعد الموسط لا عراء العبارة وان جاز توضيحه
باراده كل منها قوله وسيصرح ان المجاورة عين الاجتماع فقد يقال المجاورة التي ذكرت بعد اريد بها
معنى آخر غير الذي اريد بها هنا ولذا فسر بقوله ان الاجتماع على ان المجاورة بمعنى الاجتماع منقول من
كلام الشيخ الاشعري والمعتزلة قوله والاكثر والحدا حقد وقد سبق في مبحث الجنوح دفعه ولذا
لم يتعرض له قوله وجوده ضروري بشهادة الحس شهادة الحس البصري لوجوده لا تدل على انه مبصر بالذات
حتى يحصل حصره في الالوان والاضواء على المشهور قوله على معنى انه الا ايدل على معنى انه يعقد بعد عدم
المسبوقية بكون آخر كما هو المتبادر من العبارة والا لزم ان لا يكون الكون الذي في الحركات الاول سكونا مع
انه يبطل بالاتفاق قوله فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة اراد بالاتفاق الجمهور وهم القائلون بان جالس — السفينه
متحرك لاتفاق الكل فان القائلون بسكون الجالس في السفينة المتحركة بناء على ان الحيز ما اعتمد عليه نقل الجواهر
فانكون السكون الجواهر الظاهرة ايضا لا يخفى قوله فلا يكون متحركا وحدث لزوم الانفكاك على هذا
التوجيه بين البطلان ولذا لم يتعرض له قوله فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة اه يعني فهو متحرك
لان مفارقة البعض يصير مفارقا عن المجموع من حيث انه مجموع الى مجموع آخر غاية ما في الباب ان يكون — ن
هذا المجموع لبعض مشتركا هو ما اعتمد عليه فيكون متحركا بالذات وان لم يشترط في الحركة بوجه المتحرك
بنفسه متحركا بالعرض ان اشترط كما سيجيء بتفصيله في اواخر مباحث الاين على راي الحكماء قوله فان المتناه
الى يلي بها كون الجواهر مستقرا فيه فكانه اراد بالمكان عين البعد الموهوم او المعتمد عليه بشرط ان
لا يتحرك قوله لانه نزاع في التسمية قال في شرح المقاصد صدر ما ذكر في المواقف من ان هذا النزاع في التسمية
ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ وغيره في بيان الحيز او الحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم
على ان يجعله اسما لذلك والا لما كان يجعله من المسائل العلمية والاستدلال عليه بالادلة العقلية معنى بل
تحقيقا للماهية التي وضع لفظ الحيز او الحركة او ما يرادفه من جميع اللغات بازائها ولبيان ذاتها بعد
تصورها الا انا نحصيهم حين حكم بان هذا انه حيز وذلك في آخر وان هذا متحرك وذاك ساكن قوله وحدوا اللزوم

بحركة فقد يقال التحرك لازم على تقدير ملاقاة جوهر واحد لمثله اذ ملاقاة كل منهما للآخر ببعضه
لا كله لانه ان انطبق احدهما على الآخر بحسب الحد او ضع لم يحصل منهما جسم ذو حجم الا ان لزوم التحرك
على الاول ظ فلزامه ذكر البعض والزوم الثاني قوله فان الحس يشهد الخ اي الحدس الحسي
الحاصل بواسطة احساس الثلاثة بين الجواهر من جميع الجهات يشهد بذلك لا انه ملاقاة جوهر
فرد لجواهر متعددة من جميع الجهات ومذا الخ التاليف والمماسة عين المجاورة فيه بحث
اذ لا دليل على كون المماسة غير المجاورة فانه لا يمكن تعدد كل منهما دون الآخر فاحتمل ان يكون
ذلك لاتحاد المعنى كما قال الاستاد ابو اسحاق وبمثل هذا اصر الاان الامر بالشيء نهي عن ا
اضداده وان النهي عن الشيء امر باحد من اضداده قوله ثم قال الشيخ المجاورة واحدة آه فيه بحث
لان الجوهر الواحد اذا احاط به ستة جواهر فهو مجاور لكل واحد منها كما هو مماس له ولا فرق بين
المجاورة والمماسة في ان كلا منهما يتعدد بعد انتفاء جزء من الستة فالحكم بوحدة المجاورة وتعدد المماسة
تحكم محض قوله اي المماسة التي بعينه الخ ارجع الضمير الى المماسة مع ان المذكور في المتن
التاليف ان رد على عدم الفرق بين التاليف والمماسة لكن فيه بحث وذلك لان الجوهر قبل انضمام الجو
الستة اليه كان مفتقرا في تحصيص تحيزه الى كون يخصصه به ومن مذهب الشيخ ان المماسة مخالفة للكون
المخصص بالحيز حالة الانفراد كما علم بالتحقيق والحكم الذي يوصف عرض لا يوصف بخلافه ولهذا امتنع
ان يكون القدرة والارادة والعلم كل واحد منها تعدد كل الاخر في المحلية حتى ان القدرة لا يوصف
كون محلها عالما ولا مريدا وكذلك العلم لا يوصف كون محله قادرا ولا مريدا كذا في ابكار الافكار
قوله اي فيما اذا احاط بجوهر الخ لم يجعل هنا ان ردا الى صورة المجاورة مثل الرطب واليابس
مع انه المذكور في المتن قبيل هذا لان قوله وقيل هنا مسست بالمجاورات مانع عنه ولانه يلغو هذا
الموضع في قوله وشبهها بالتاليف واحدا لانه مماسة به اولا قوله والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام
يسمى مباينة اطلاق التجدد وان مذهب القاضي ان الكون الحاصل لذلك الجوهر بعد المماسة هو الكون
الحاصل له قبلها بعينه باعتبار تجدد الاحساس المقارن المصحح يسمى مباينة او باعتبار تجرد الانفصال
فلا تباين في الوصف بحسب الفرق وبهذا ظهر اطلاق التجدد والمباينة في الكون الحاصل حال الانضمام وان
كان مذهبه ان المجاورة ايضا عين الكون الاول قوله من عدم اشتراط البنية المخصوصة عدم اشتراط
البنية المخصوصة انما يدل على ان قرب مذهبه الى من الحجج بناء على الاصل عدم تعدد الالا
لوان بما لم يدع ضرورة الى القول بالتعدد لا انضمام اليه من البنية المخصوصة اذا اشترطت

وهي تختلف تلك الاحوال تعددت الاكوان ايضا ضرورة واما اذا لم يشترط لم يلزم التعدد
لان الثاني عرض قائم بمركب جاز قيامه بجوهر فرد قوله ومن امتنع ان يكون الجوهر آه فلا يبطل
الجواهر المتوارده ولا مماستها ومجاورتها حكم الجوهر الاول اعني كونه الاول المستمر سكونا قوله
قال الآمدي هذا بناء من الشيخ على ان الحكم غير الكون فيه بحث لان الفصل المذكور نقله الآمدي
في الفصل الثاني من الوجه العاشر لبيان نفسه احكام الاجتماع والافتراق على اصول الصفاتية من
الاستاذ ابو سهل الصعلوكي الى ان قال الآمدي هذا بناء من الشيخ محل نظر وتامل
ومن الاطلاق هو الشيخ الاشعري اللهم الا ان يقال هذا بناء على الاستاذ نقله من الشيخ وان
لم يكن هذا النقل مذكورا في ابكار الافكار او بناء على اتحاد مذهبيهما فيما ذكر فما هو مبني كلام احدهما هو
مبني لكلام الآخر ولا يخفى ما فيه من التعسف قوله اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب
بان ينتقل البعيد الى اسفل هو الى البعيد ويتحرك معه الجوهر المنضم اليه بحيث لم ينفصلا قوله
والمثلان ضدان اي كالضدين في عدم الاجتماع واطلاق الضدين على المثلين واقع في كلام الآمدي
ايضا قوله فان الاصح للكون الثاني آه فيه بحث لان المفهوم من هذا الكلام ان الكون هو الكون الاول
المستمر في جزء واحد والمفهوم من قوله وبالجملة انه الكون الثاني ولا يخفى انه غير الكون الاول المستمر
فبينهما تناف اللهم الا ان يقال نعم فهم مما ذكر اولا ان الكون هو الكون المستمر لكن لما كان فيه
مناقشة ظاهرة اذ الكون ليس هو الكون المستمر ضرورة اورد عليه قوله وبالجملة فليس هذا حاصل ما ذكر
اولا بل اثبات الملازمة المذكورة بوجه آخر قوله لكون ذلك الجسم والا كان الكون الثاني اقوى
من الاعتماد المتجدد وهو خلاف اصله واما عندنا فلانه مع امكان بقاء الكون ان يخلق الله تعالى
في الجسم المتقل ارتفاعا او سكونا ما دام يكون به لبثه في الهواء كلبثه في الكثافات المتخلخلة قوله التفرقة
بينا لكي يستقيم فانه ابصار الافراد ولقائل ان يعول على حجة الجبائي بالمانع ان يكون على اصلكم ما يحلج
الناظر من التفرقة راجعا الى انحراف الشعاع الخارج من العين ومثله عن جهة اتصاله بسبب تزوج
الجوهر عن حيزه فانه لا يبعد على اصلكم ان تختلف احوال الشيء المدرك باختلاف احوال الشعاع كلها
فان من سدد شعاعه في جهة نظره فانه يرى الشيء الواحد شيئين وان كان الشيء المدرك لا اختلاف فيه
وانما يكون ما يخرج من التفرقة بالنظر واللمس راجعا الى الاختلاف الحاصل كما في نبات الجوهر المدرك بالنظر
واللمس قال وهذا قادح على اصول المعتزلة ولا مخلص عنه قوله ومنعه ابو هاشم آه قال الآمدي حجة له
كالتي وان كانت لازمة على انه فغير لازمة على اصولنا لجواز ان يدرك المدرك امرين ولا يدرك التفرقة



بينهما

بينهما قوله قد يكون بالنظر الى الاكوان فبحث اذ نفهم منه ان الاكوان مبصرات وهو خلاف مذهب الحكماء نعم
اللهم الا ان يقال انه بطريق الالزام او يقال انه مبني على ان الكون المخصوص غير مبصر والمراد بالا
كوان ههنا الحادثات كما فسره ان رح قوله سرور الفسحات معا وليس كذلك اذ لا يدرك
الصحيح الشكل قوله مختلف باختلاف الاشكال الخ يمكن ان يختلف في صورة اختلاف الا
شكال والمراد انه يدل عليه اختلاف الاشكال لان اختلاف التاليف سبب اختلاف الاشكال كما يدل
عليه تقرير كلامه قوله في مباحث الاين على راي الحكماء ظاهر كلامه يشعر بان الحركة من مقولة الاين
على راي الحكماء فليس بمستقيم نعم هي عند المتكلمين القائلين بانها الكون الاول في مكانين او الكون
الاول في الحيز الثاني من مقولة الاين واما عند الحكماء فتفصيله مع قطع النظر عما يقع فيه انه ان فسر
بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فمن مقولة الانفعال وان فسر بالتوسط
فمن مقولة الاضافة وان فسر بقطع المسافة فمن مقولة الفعل واما التفسير بانه كمال اول الخ
فلا يظهر منها انها من اي المقولات عند هذا الفقير ويمكن ان يكون قوله على راي الحكماء متعلقا با
المباحث لا بالاين فالاين على راينا والمباحث على راي الفلاسفة لكن لا يخلو عن بعد لان المباحث
ثم الحركة في الكم وفي الكيف وليس شيء منهما ايضا على راي المتكلمين بل هم لا يقولون بهما كما سيجيء
هذا واعلم ان البحث في الاصطلاح اثبات المحمول للموضوع فالتعريف ليس منه بل هو من المبادي
التصورية الا ان يعتبر الحكم الضمني قوله فهو اما بالفعل من جميع الوجوه كالعقول على را
رايهم اعترض عليه بانه لو كان بالفعل من كل الوجوه لكان كونه بالفعل ايضا بالفعل وهكذا الى
غير النهاية فيلزم التسلسل وايضا لا بد لكل شيء مع اتصافه بصفات اضافية لم يكن متصفا بها قبل
الا بالاضافات مع الحوادث فلا يكون الشيء بالفعل من كل الوجوه وقد يجاب عن الاول بان
التسلسل المذكور في الامور الاعتبارية وعن الثاني بان الكلام في الامور الحقيقية وفيه بحث اما اولا فلانه يكون
الشيء بالفعل ان كان من الاعتبارية كان كونه بالقوة من الاعتباريات ايضا فح لا يتم قوله الموجود
يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان بالقوة وكذا قوله ويلزم ايضا ان يكون
بالقوة في كونه بالقوة لانه لا يلزم من كونه بالقوة في الحقيقيات كما هو البحث في الغير اقسام كونه بالقوة في الامو
من الاعتباريات اللهم الا ان يقال كونه بالقوة عبارة عن الاستعداد الموجود فيه بالنسبة الى المعلول فهو
من الامور الحقيقية بخلاف الفعل واما ثانيا فلان الاضافي لما جوز ان يكون للعقول بالقوة لم يظهر لمجرد
ما ذكره من كونها بالفعل في الصفات الغير الاضافية لما الحركة عليها وتامل قوله اي الموصوف بالحركة

كونه

في المتحرك به صدرا من اللغوية في قوله الحركة بالفعل قوله في مكان او على حالة الاول في الحركة الاينية
والكون في غيرها قوله اي بمعنى الكمال هو الحاصل بالفعل فيه بحث لان التعريف متناول لهيوليات
الجسم وليست عندهم كمالات قطعا بخلاف صورها الجسمية والنوعية ثم تصور سبق القوة بالنظر الى
الصورة الجسمية والنوعية اسهل وبالنسبة الى نوعيهما بخلاف تصوره بالنظر الى الهيولى وفروعها عن
التعريف بهذا القدر غير واضح قوله وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة فان قلت يرد عليه الامكان
الاستعدادي فانه يستلزم ايضا ان يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق ان الاستعداد
سواء كان قريبا او بعيدا يبطل مع الفعل قلت الامكان الاستعدادي وان استلزم ان يكون شيء
غير حاصل لكن لا يستلزم ان يكون هناك مطلوب غير حاصل اذ لا يتعلق له بالطلب واما استلزام الحركة للطلب
الغير الحاصل فمن جهة ان حقيقتها التأدي الى الغير وطلبه وبالجملة الامكان الاستعدادي يخرج بقوله
من حيث ان حقيقتها التأدي فتأمل قوله وثانيها انها تقتضي الخ في ثبوت هذه الخصوصية للحركة وكونها خاصة لها
على تقدير ثبوتها لها بحث اما في الاول فلان الحركة تنقسم الى الوصول بالشبهة وذلك ظرف زمان الحركة فيه
زمان الحركة الجسم اذ لا شيء بعده كل الزمان بالنظر الى بعض اجزاء الحركة لان الزمان تمام زمان الحركة ويمكن ان يقال
بعد الى صدر للحركة بمعنى القطع كما صرح به في هذا البحث انا اورد بالنظر الى مجموع الحركة الواقعة في مجموع
الزمان لم يرد اذ لا اتصاف بالمجموع في ذلك كما ستعرف في المقصد الثاني وان اورد الى جزء من الحركة واقع
في جزء من الزمان لم يتم ايضا اذ لا بد بعد كل جزء يعرض من الحركة جزء اخر منها كيف لا ولو لم يبق شيء من الحركة بالفعل
كان المتحرك حاصلا في المنتهى لا في الحركة كما لا يخفى بأدنى تأمل واما في الثاني فلثبوتها لاجزاء الزمان الممتد
والزمان وان لم يكن كمالا للجسم اذ ليس صفة له لكن كمال للحركة لانه مقدار لها قائم بها لاتصال الحيثية المذكورة
معتبرة في هذه الخاصة ايضا فيخرج الزمان اذ ليس حقيقته التأدي الى الغير لانا نقول لا وجه لاعتبارها
هنا اذ لا معنى لان يقال الحركة من حيث ان حقيقتها التأدي الى الغير يقتضي ان يكون شيء منها بالفعل
لقوة اذ لا دخل للحيثية في هذا الاقتضاء نعم يمكن ان يجاب بان الذي عد خاصة للحركة هو اقتضاء ما ذكرنا
واقتضاء الزمان له لو سلم انما هو بواسطة اتصافه بالحركة الغير القار وكونه مقدارا لها والتحقيق
في الجواب ان يقال الخاصة الاقتضاء الحركة ان يكون شيء منها قبلها بعينه بالقوة كما يدل عليه قوله
وثبوت الحركة مستلزم له وهذا لا يتحقق في الزمان لان محل ليس الا الحركة لان مقدارها قائم بها والجزء الاول
بالقوة من الزمان ليس محله الحركة الا ان لانها تقتضي بعض الزمان بلا حركة اخرى فلتتأمل
وقد اجيب عنه بان ما اورده من هذا الجواب لا يشفي العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف

لوح

فلان بيان

متحرك

لد

بالاخص ثم يبين

ثم فنقول ويمكن ان يقال قد يتصور شيء لوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يراد فيما يحصل به تصوره بالوجه
وانت خبير بان حاصل جواب الشارح منع كون تصور كنه الحركة بديهيا بما ذكر في التعريف وبيان ما ذكر
في بيانه من ان كل عاقل اه لا يقصد تكلف البداهة بل انما يفيد تصورها بالوجه فقول المعترض لا يبعد في المحذور
الذي هو التعريف بالاخفى في هذا المنع واما الجواب الذي ذكره ففيه فلا يخفى ما فيه من التعسف قوله
فيلزم الدور وقد يقال التدريج الواقع في تعريف الزمان هو التدريج اللغوي المفهوم للزمان لا الاصطلاحي
لتم ما عرفه ارسطو فلا محذور وانت خبير بانه قريب مما ذكره الامام قوله وصفه ان دة بزيادة منهم الا انها المراد
بالكيفية فلا يلزم كون الحركة بمعنى التوسط من مقولة الكيف كما توهمه عبارة المتن قوله اللذين لك فيه اشارة
الى دفع الاعتراض بان المبداء والمنتهى ليس الامتداد الحركة دنتهاها فيكون تعريف الحركة بمفهوم لكن فيه نظر
لان هذا القيد ان لا يتحقق للحركة بمعنى التوسط الا في الحركة الاينية ويمكن ان يقال المراد بالمسافة مطلق ما
وقع فيه الحركة مجازا والاقرب ان لا يقال بد من قول الكل فيه لما وقع فيه الحركة فلذا وقد اعترض عليه بان
المبداء والمنتهى ان اريد بهما اللذين بالفعل خرجت الحركة المستديرة الفلكية وان اريد بهما اللذان بالقوة خرج
عن التعريف الحركات لها مبداء ومنتهى بالفعل وان اريد بهما ما هو اعم من القوة والفعل فامثال ذلك ينبغي
اجتنابه في التعريف سوى كان لجنابا العاقل وقع لزوم اجتناب مثله في التعريف لان المحذور الاشتراك اللفظي
لا المعنوي نعم ان المتبادر من المبداء والمنتهى بالفعل كما اشار اليه المص ثم اعلم ان في الحركة بمعنى التوسط شبهة
ذكرناها في بحث الزمان فمن اراد الاطلاع عليه فلينظر فيه قوله مردود بان هذه بل الامور لعل المراد
بقوله كما اشرنا اليه هو الاشارة الى اصل الجواب لا الى الجواب عن الاعتراض بخصوصه اذ المذكور
فيما تقدم ان تصور الرفعة واللا دفعة وسائر اشياء تصورا اوليه لا ان تصور الآن والعلية والبعدية
امور جلية فالمراد ان مثل الجواب المذكور في التدريج هو نظائر جواب فيما نحن وقد يجاب ايضا بان اللازم
مما ذكر ان يكون الحركة بمعنى التوسط موقوفة في التصور على الحركة بمعنى القطع وليس هذا توقفا
للشيء على نفسه والمستلزم فلان الحركة بمعنى القطع يتوقف على الحركة بمعنى التوسط في الخارج و
لا يتوقف تصورها على تصورها فلا دور اصلا قوله مستمر من اول المسافة الى اخرها الخ فيه بحث
لان المفهوم من كلامه ههنا وما سنذكره في ان يوجد المحرك لا يعتبر في تشخص الحركة هو ان محركها
اذا حرك جسما وحركه محرك اخر عند انقطاع حركته فالحركة بمعنى التوسط لا تنعدم اذ لا اثر للحركة
قبل انقطاع الحركة ومحرك الحركة ههنا القاسر او قوة مستفادة من القاسر كما سيصرح به او العقل
الفعال معها بان يتوارد العلتين التامتين على معلول واحد بالنظر الى نفس التوسط

او بالنظر الى القوة المستفادة من الكاسر فليتأمل حق التأمل **قوله** وذلك الحصول امر آني غير
منقسم قيل لان الآن عند الفلاسفة ليس بموجود بل هو موهوم مشترك بين الماضي والمستقبل فكيف يكون
منطبقاً للحركة بمعنى التوسط التي هي موجودة عندهم واجيب بان عدم وجوده لا ينافي الانطباق كما ان عدم
الحركة بمعنى القطع لا ينافي انطباقه على المسافة الموجودة عندهم فتأمل **قوله** وليس هناك توسط بهذا التقدير
فيعلم ان المراد من ثباتها الحركة بمعنى التوسط اصلا اذ على تقدير ثبوت الجزء ينتفي الحركة بمعنى التوسط بان
يتصور عدة اجزاء مسافة ويعتبر لها مبدأ ومنتهى والجزء الفرد يتحرك من المبدأ الى المنتهى **قوله** والا لكانت
المسافة من اجزاء لا يتجزى لزوم تركب المسافة من الاجزاء الغير المتجزية ليس باعتبار اشتمال السابق على ثبوت النقطة
مثلا اذ لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجوهر الفرد انما يلزم ذلك ان لو كان حلولها سريانياً وذلك
اللزوم من خصوصية الدليل كما اشرنا اليه في مباحث الزمان وذلك لان المتحرك من نقطة على تقدير تتالي
النقط مثلا اذا وصل الى تاليه تنقطع حركته لفقط فلا بد ان ينقطع من الجوهر ايضا جزء غير منقسم وفيما
للحكم فيلزم الجزء منه وقد يقال يلزم على تقدير الثاني ان لا يكون هناك مسافة ممتدة لان الاتصال غير ذي
المقدار ممتنع لا يكون الا بالانطباق بالحقيقة والا يلزم كونه ذا مقدار لوحده كما نص عليه الرئيس فليتأمل **قوله**
فلا يوجد هناك امر ممتد آه اذ لو وجد لوجد شيء منه في زمان وجوده **قوله** وبعبارة اخرى آه قد يناقش بان
الظاهر من قوله وبعبارة اخرى ان يكون مؤدى قوله اذ عند الحصول وليس كذلك لان قوله فان قلت
آه انما يرد على العبارة الثانية دون الاولى اذ قد صرح فيه بان نسبة المتحرك الى الجزء الاول يبطل عند
حصوله في الجزء الثاني **قوله** واذا وصل فقد انقطعت الحركة بل الحركة بمعنى التوسط توجد في زمان لحدوده
اعني ان آن الحصول في المبدأ وآن الوصول الى المنتهى فان قلت الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول
الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكره آنفا ولا بعده وهو ظاهر قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول انما
المنتهى فالترديد غير ظاهر وان اردت اعم من ان يكون آنا او زمانا نختار انها تتصف بالوجود في زمان قبل
آن الوصول الى المنتهى لا نهاية حدوده وان صح بان قول الشارح فلت حصول الشيء لو اجداه يعرفه
قوله فانه لا ارتسم نسبة آه قال الشيخ في الشفاء كما ان العين تتصور حصول امر ممتد مثل النقطة لما ادرتها
في الزمن يوجد في الحس كما ان يقال ان اصل الصورتين اتصلت بالاخرى فيحصل امر ممتد منهما بسبب اتصالهما
الآن بالآن ومن ذلك تتصور امراً ممتداً واحداً لكن ان يقال حصولها معاً صار معداً للزمن فحصول امر ممتد
فيه **قوله** ان عدم عموم الامتداد فليس فيه السند اصلا قطعاً فينطبق عليه الامتداد في جنس السواد وهو
موجود والمعدوم نوع الابيض فلا محذور وجوابه ان المنوع من تشخيصه كما تبادر من قوله

عند ح

منه

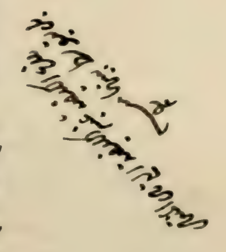
بعينها

بعينها وقوله يتغير من حال الى حال اذ لا شك في لزوم بقاء الموضوع بعينه في الحالين في جميع الحركات
سواء كان منوعا او سيالا بنوعه منافيا له قطعا قوله والمعروض حالة قبل الآن لزوم حالة
المفروض اذ مع الحركة في المقولة على الفرض المذكور ان يكون في المقولة ما فيه بعينها ومتغيرة من
حال الى حال وهذا المعنى متحقق في الصورة الثالثة فليس فيها خلاف المفروض وجوابه ان المراد من
المفروض هو الحركة في الكيف اذ معناه المتبادر منه على قياس الحركة في الاين هو الانتقال من كيف الى
كيف فيقع الكيف ويعتبر حاله بنا في هذا الفرض قوله والصواب ان معنى وقوعها آه سيأتي تحقيقه هذا
في بحث الحركة في الاين فنستكمل هناك ان شاء الله تعالى قوله وايضا فان الوردي ... وايضا فالاسبه اذا
ملئت وسد راسها واغليت فعند الغليان تنصدع الآنية وما ذكر المص لان الغليان بعد تحليلها
في الماء واذ دام الماء في بحث الآنية فتنصدع قوله او جاء بطبيعة له برد على ما ذكره المص اذ يقتضي
ان لو كنت في الماء الحار لم يظهر العدم البرد الموجب للانكسار في ورد الشارح المحقق قوله او ما بطبعه
دفعا للسؤال عن اصل المسئلة قوله فتساوت نسبة الى المقادير كلها ان قيل مراد هم بان الهيولى
لا مقدار لها في نفسها اذ لا مقدار لها متخصصا في نفسها فلا ينافي ان تختص بدرجة من درجات المقادير
قلنا هذا لا يضر اذ الهيولى اذا لم تقتض مقدارا متخصصا في نفسها يكون نسبتها الى الشخاص تلك الدرجة
المقتضاة متساوية فيام جواز تبدلها عن هيولى الفلك مع بطلانه عندهم فيضطر الى القول بان صورة
النوعية ما نعه قوله يصح عليها الى آخره لا يدفعه ما يقال بعد تسليم الاستحالة ذكرا ان انتقال الجسم عن مقدار
يكون لا محالة بتخلخل فجاز ان يكون للتخلخل حد معين لا يمكن تجاوزه وذلك لان حاصل الاعتراض
لزوم تجويز قابلية القطرة حال الانفصال بمقدار كلية البحر مع نهاية لها لا اتصافها بالفعل بذلك
المقدار ولا يقدح في هذه القابلية الى ادعاء بطلانها وجود المانع عن نفس الانفصال هذا وقد يقال في الجواب
يجوز لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه والا لتساوت نسبتها الى خصوصيات تلك الدرجة كما اشرنا
اليه آنفا فافهم قوله اذ لا نزاع في الطول به هذا بان السمن قد يعم جميع الاعضاء حتى
الراس والعقدم فيزيد في الطول ايضا وقد يقال المراد بالاقطار اقطار الاجزاء الاصلية التي هي
العظام لا الاجزاء اللحمية لان مناط النمو على الاعضاء الاصلية ولهذا الحكم النمو مع الهزال المنع
الازدياد في الاجزاء اللحمية ودخ بخروج السمن بعد الاقطار سواء اعتبر في السمن انه ازدياد الاجزاء في
الطول ام لا اذ ليس الازدياد في اقطار الاجزاء الاصلية اعني العظام فتامل قوله فالصواب
ما قاله المجيب وفيه نظر لان المجموع الثاني ما لمقدار الكل غير المجموع الاول المتقدر بالمقدار الاول بالضرورة

ان قلت ففيما ذكر فيه الجمع مستدركا لان السمن لا يزيد الا الاجزاء
اللحمية التي هي ابطا، ولو في قطر ولانا ذكر الحجم كانه المعتبر في
النمو لا الانه اذا ذكر الاجزاء السمن فقط في موضع ما ذكرت
اعلم ان الازدياد في اجزاء السمن والورم عن النمو بسبب
فيسمعه وحال الزيادة في منها ليست على
نسبة طبيعية

فلم يكن المتعذر بالمقدار ريث في الى البتة واحدا فلم يكن هناك حركة في المقدار وانما يكون لو كان موضوع
واحد بعينه متعذرا زمقدار ريث في زمانين او لاامرين ان الماء العليل اذا ضم اليه ماء اخر فانه نما يصيران
شيئا واحدا متصلا فلزم كما عند الحس ويستلزم حركة في المقدار اصلا قوله اولعل بره ه في بعض النسخ
نعل في صيغة المضارع وبره ه فاعله ورابط الخبر بالمبتدا محذوف عنه وفي بعضها نعل بلا ان الفعل
بوزن الكمال مصدر مضاف اما فاعله ومعطوف على لحره ثم ان ماذكره تنبيه على حكم ضروري فلا يقدح
ما يقال لجواز ان يكون الاجزاء التي ذهب كما هو في المادة التي غلبت على الحرارة بحيث لا يدرك واما
اذ راى بالطنة امره فيجوز ان يكون لا جل ان الظاهر بسبب انفعال الاخر المستحيل مال الى الحرارة قوله
وهذه الاقوال ايضا بط يبطل الاول بحث سرعة الماء على حاله واكن بارزة الطفاء الماء لعكس البارد والثاني لث
بلزوم الانطفاء بتبرد الماء ورطوبته او مفارقة النارية صاحلة بطبعها على ان الماء لما يصير نارا لا يبعد
ضرورية بهواء المستوقف في تحت الكوز الذي صوح يصعد بطريق البخار قوله اماماويه ولما نحوه لحصل
منه الحلو قوله فعليك بالتامل لا لحج ان الاجزاء الوهمية محققة الزواة في نفس الامر وان كان وصف
الجزئية بالعرض لعدم الفصل ولحقق ذواتها في نفس الامر يكفي في اتصافها بالحركة فيها ويؤيد به ان
الطبيعيين بحد لوا على ان في الفلك مبدا ميل مستدير بان اجزاء الوهمية متساوية في الماهية فلا يكون اختصاص
البعض بجزء اولى من العكس فيستدل اعتبارها وذلك بالحركة المستديرة كما تساق تفصيله قوله فان قلت
اوذاك فالكل واحد من اجزاء متحركة على القول الحق آه لا نزاع في ان القطبين لا تتحركان اصلا وعدم الاستناه
لستناهة ام بها قوله واما الكواكب وكذا الافلاك التداوير قوله وان كان له ايون متعددة آه واجزاء
تلك الايون اما غير متناهية وبطلها الانحصار بين حاصرين واما متناهية وبطله لزوم تتالي
اجزاء المسافة في ارتباط عندهم قوله وكذا للتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة فيه بحث لان المراد
بالكيفية الواحدة ان كان الواحدة النوعية لم يعد لان الشبهة بالنظر الى الكيفيات الشخصية بحالها وان اريد
الشخصية كما نقل عنه في جم كما فهما باباه العقل اذ الفول بان للمتحرك في الالوان لونا واحدا في اثناء الحركة لا اخر
مما يا باه الضرورة الحسية الانزى انهم عدوا الحركة من السواد للاكصفرة الى الحمرة الى النعلية الى البياض
حركة واحدة مع اتصافه بهذه الامور بالتشخص بل بالنوع اتفاقي بل ضروري وايضا كيف يدعى بمنزلة الحركة
في المبادي التي هي من قبل الحركة في الكيفيات النفسية مع ان العلم عندهم هو الصورة الحاصلة وهي عينها في الماهية
فالقول بان العلم بالجنس والفصل كيفية واحدة غير قارة كلف سائر الكيفيات مما لا يعقل اصلا الكلهم الا ان يقال
الانتقالات الواقعة في المبادي ليست من قبيل الحركة وما صرحوا من كونها حركة في الكيفية النفسية من باب التشبيه لا

ان



ان الفاضل كلامهم خلافه والحق تعلق شان بي ان المراد من الكيفية الواحدة الشخصية فانه لا شك في لحسن العقل
عن عنوان هذا الصلاح قوله فيه كلام ان يفرض ان يكون له كيفية اخرى مغزو منه اى نوع من الكيفية كما صرح به الشارح
في حواشي حكمة العين لكن فيه تامل لانه مع بقاء الكيفية الشخصية لا يمكن تبدل نوعها ولو فرضنا لان اختلاف
نسبة الشخص لا لجملة تختلف نوعها واعلم انه لا يلزم من هذا التبدل الآتي ان يكون كونا وفسادا لانه حصول
صورة جوهرية وزوال اخرى لا حصول عرض وزوال اخر قوله وهذا ايضا انما يتصور انما يقول عند رحمه
انه لو كان كلمة انما مقدمة على قوله وهذا كان المعنا على ما هو المراد لما ان اختصاص الكل بحيز لصورته كذلك
اختصاص كل جزء بحيز لصورته وهذا انما يتصور اذا كانت الصورة حادثة على تقدير تاخرها كان المعنى
لما ان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور لو كانت الصورة حادثة قوله
لكونه متصورا بصورة اخرى حالها في فقدان هذه الصورة اى لكون الجزء من الجسم متصورا بصورة جزء
سابقة على هذه الصورة مناسبة لذلك الجزء من الحيز بسبب كالماء والهواء فانه يحتمل ان هذا الجزء
من الهواء انما اختص بهذا الجزء من الحيز لانه كان قبل هذه الصورة متصورا بصورة مائية ومحل الجزء
من حيز الماء محاذ لهذا الجزء من حيز الهواء فلما سلب صورته المائية صورة هوائية اشتغل بذلك الجزء
المجاور من حيز الهواء فان قيل لم ما كان ذلك الجسم من حيز الماء كان لكونه متصورا بصورة مائية
اجيب بانه كان قبل ذلك متصورا بصورة اخرى مناسبة لذلك الجزء على نحو ما سبق وهذا الى غير النهاية
قوله فلا يلزم صدق العكس اى لم يبق حينئذ عدم صدق عكسه كاذبا لان الكاذب جاز ان يستلزم الصادق
قوله يبدل بعضها الى البعض بان ينتفي صورة بعضها ويوجد بدلها صورة اخرى قوله لحسب ذاتها بل في
لوازمها المعروضة فكلام المصنف يفيد النوع لا تفيد الشخص فالمراد بالذات هو الحقيقة الجوهرية لا الذات الشخصية وبالـ
اللوازم ما يعم المشخصات كما لا يخفى قوله وان لم يسم نوعه او شخصه فيه بحث لانه وان كان المراد بالاشتداد زوال الصورة
بالكلية وقبول صورة اخرى اشد منها فعدم الصورة لا ينافي ذلك وان زوال صورة بكيفية وقبول هذه الصورة بكيفية
اخرى فهذا لا يخالف التحقيق لم يستقم قوله في الشق الاول ولهما يمكن فيهما اشتداد او بحسب ذاتها بل في لوازمها والجواب ان المراد
هو الشق الاول ومنافاة عدم الصورة يظهر بملاحظة قوله اذ لا بد ان يحصل الخ قوله لكان يحتمل ان
بقاء الشخص يستلزم بقاء النوع ويشهد وايضا لو صدق ذلك لم يصح ما فرعه الخ اما النقص كما احتج
في كلام المصنف قوله واجيب عنه بان بقاء الموضوع حاصل الجواب اختيار الشق الاخير وهو انه يوجد
فيما بين كيفيتين متعاقبتين زمان خال عن الكيفيات كلها وفي هذا الجواب نظر لانه رجوع في المآل الى
الدليل الاول اعني قوله وايضا فمبدا الحركة و المعترض منع الدليل الاول ثم اجاب بانه

بينها فرقا باعتبار لزوم انتفاء مبداء الحركة في الدليل لكن مبني على ان انتفاء صورة معينة وفي الاول على
انتفاء الصور كلها على ان ما في الاول تفصيلا وبهذا القدر يصح جعل قوله ايضا وجها آخر فتامل
قوله وعن ساير الاعراض فيه بحث لان خلو الجسم عن المقدار بالكلية والوضع بل الاين ايضا مما
يستحيل بالضرورة اما الاول والثاني فظ واما الثالث فلان حصول الجسم في المكان عبارة عن تماسه
بالسطح الباطن امر لازم للجسم ومن لوازم ذلك الحصول الاين في الجملة فقد خلا عن الاعراض كلها واما
الموضوع المتحرك الذي كلامنا فيه فكلام **قوله** ومثل هذا الحال السيال يتبدل افراده آه فيه بحث لان الافراد
المتبدلة هي الافراد الفرضية لا الحقيقية ولا يبعد تبدلها بل هو كالحقيقة هناك فكما ان المحل يبقى شخصه لم يتبدل
انه لو كان الحال السيال ما في تشخصه لم يتغير وانه لو فرض كونه معدوما كله لم يلزم انتفاء المحل **قوله** و
والثاني فهو محال اذ لو جاز ان تزال تلك الصورة ازاذالت عن الهيولى واتصلت بها صورة اخرى حصل
مجموع غير المجموع الاول وكانت الهيولى باقية على حالها فان قلت اذا كانت الهيولى باقية للصورة في
التشخص كان التشخص الحاصل باعتبار هذه الصورة غير التشخص الحاصل بسبب تلك الصورة قلت قد صرح
ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها
فتبعية الهيولى للصورة النوعية لا للصورة الشخصية كما يشعر به قوله لا يتحصل موجودة الا بصورة
معينة وايضا يدل عليه اطباقهم على قدم الهيولى الشخصية مع حدوث الصور المتعاقبة بالتشخص فهي
لا يتبدل هيولتها بتبدل الصورة الشخصية لها فيجوز ان يتحرك في الصورة الشخصية وبهذا البحث آخر
ولهو ان البيان المذكور على تقدير تمامه انما يفيد عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يفيد عدم حركة الجسم
في الصورة النوعية والشخصية كما لم يفد عدم حركة الهيولى في الصورة الشخصية مع ان المدعى عدم الحركة في
الجوهر مطلقا **قوله** ومنقوض بالاين والوضع قد يجاب بان ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها
نسبة حتى ينتقض بالاين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضها في الاحكام وانت خبير بان الكلام
في ثبوت هذه التبعية **قوله** ولقائل ان يقول آه وايضا الدليل المذكور ينتقض باستحالة الجسم من السخونة
الى البرودة لا يكون السخونة باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا يكون
الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون
هناك حركة من البرودة الى السخونة على الاتصال **قوله** ليست هي الجسمية اي ليست نفس الجسمية علة تامة للحركة
ولا علة مستلزمة لها هذا هو الظاهر من الدليل وبه صرح في حواشي حكمة العين وفيه بحث لان العلية بل معنى
نفي علية الجسمية هي المشتبهة للطبيعة مع مقارنتها لحالة غير ملائمة والاوضح الكلام عن تشكيك الانتظام

وانت خبير بان الطبيعة مع تلك الحالة الغير الملائمة مما يرضى به تحقيق فتدبر قوله والا لدامت الحركة بدوامها
فيه بحث اذ يلزم بطلان الكل في الاجسام التي لم يشاهد سكونها فلعلها يكون متحركة فيتحركة دائما فلا يلزم
بطلان الكل في جميع المواضع فان قلت اذا سكن بعض الاجسام علمنا ان المتحرك ليس الجسمية والا
لزم من اشتراك الكل في الجسمية اشتراك الكل في الحركة قلت هذا يعود الى الدليل الثاني في التحقيق على ان هذا الدليل
مبني على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وقد صرح الشارح بان الدليل الكل واحد لك مبنيان عليه التوهم
منه ان الابتناء في الدليل الاول والا فلا وجه للتخصيص الا ان يقال ان مبنى كلامه على ما اشتهر من الفلاسفة من
ان الحركة الطبيعية لا يجوز ان يكون مستديرة والا لزم كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه فتعين ان يكون مستقيمة
ولا يجوز دوامها اما لما ذكر من وجوب تناهي الابعاد واما لانه اذا رجعت فلوجوب تخلل سكون بين كل حركتين
وانت خبير بان هذا المشهور منقوض بالحركة المستقيمة بالنظر الى كل واحد من حدود المسافة قوله فينقطع
الحركة عنده فيه بحث لجواز ان يكون للجسم المتحرك لذاته مطلوب يلائمه بالطبع ولا يصل اليه وعلى تقدير
وصوله اليه انما يلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب اخر لا بد لابطالها من دليل فان
قلت الكلام في الحركة الطبيعية وهي المستقيمة كما نبهت عليه والمطلوب ليس الا الحصول في المكان الطبيعي
فاذا وصل اليها انقطع وكذا ان لم يصل اليه لانه ذاهب الى غير النهاية قلت قد اشرنا الى ان الحركة الطبيعية
لا يلزم ان يكون مستقيمة ولو سلم فالكلام في ابتناء الاستدلال على لزوم الانتهاء بناء على حصول المطلوب
قوله لان ما تنبه اليه منع العلة حاصل في عدم كون الجسمية علة للحركة لكن فيه بحث لان الموجب المحتاج
الى العلة هو الحركة بمعنى التوسط وهو امر واحد مستمر من اول المسافة الى اخرها والمعتبر نسبته الى
حدود المسافة وان اراد ان دوام علة الحركة يستلزم دوام معلولها بجملته من وضعه وابنه وغيره لكن
فهذا لا يدل عليه ضرورة ولا برهان تكون الحركة لا بد لها من مقتضى السبب فان كان ما ذكر الذات ظهر بطلان
منع الارادة وان كان غيره للذات نقل الكلام الى مقتضيه اذ كل غير قار الذات معمر السبب الى مقتضى
لامتناع كونه واحدا بالبحث فيلزم الانتهاء الى شيء غير قار يكون مقتضيه قارا فتامل قوله ان
الطبيعة مع مقارنتها اعترض عليه الامام في الملخص بانكم اذا جوزتم اقتضاء الطبيعة للحركة بشرط
زوال حالة ملائمة فليجز مثله في اقتضاء الجسمية قال الكاتبي مجيبا عنه ولقائل ان يقول هذا الكلام لا يفيد
المقصود لان غرضه ان يبين ان المحرك ليس هو الجسم لذاته وعلى الوجه الذي ذكرتم لا يكون المحرك هو
الجسم من حيث انه جسم بل الجسم مع زوال حالة ملائمة نعم لو كان الغرض اثبات قوة قائمة بالجسم محركة
اياه لكان الامر كما ذكره وليس الغرض ذلك وانت خبير بانه لا يلزم من عدم كون الجسم من حيث

فان انه بعد بعرض في وسط مسافة حركة الجسم علو السفل
طبيعة بطلبه الحجر تلك الحركة ثم يتركها فان قلت ليس المطلوب هنا
شيئا من النقط الواقعة في وسط المسافة بل المطلوب طبعا هو
الحصول في الحيز الطبيعي ما خذ ورته مرور الجسم في حركته الى
تلك النقط قلت مثل ذلك ثابت في الحركة الطبيعية المستديرة
لان الحركة لا لكل حد بسبب لان الوضع المرتب عليها مطلوب بالطبع
بل لان حصول المطلوب بالطبع هو نفس تلك الحركة وملزوم
من ملزومه ما لا يمكن بدونه لكن فان قلت الحركة ليست
من الامور المطلوبة لذواتها بل حقيقة السادس الفلك
فلنسلم ان حقيقة ذلك فان هذا من مصطلحات الفلاسفة
وما الدليل عليه فانه لا يلزم من وجود السادس وانما
يكون حقيقة ذلك وبالجملة لا شك ان الحركة يترتب
عليها امر اخر من اين او وضع لكن لا يلزم منه
ان يكون غرض الفاعل من فعله والباعث على اقدامه
عليه ذلك الامر الاخر لا بد له من دليل فان كثيرا من
الملزوم ما يكون مقصودا من حيث ذاته لا من
حيث لوازمه بل ربما يكون بعض لوازمه
ملزومة منه رحمه الله عليه

هو علة للحركة المستندة الى الطبيعة بالشرط المذكور كما علمت اللهم الا ان يقال اعتبارها او خصوصها
وعموم الجسمية ولذا استندوا اليها لا بطريق الوجوب يبنى عليها البحث وهو انهم صرحوا في كثير من المواضع
بان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لا غير فالعلة الفاعلية للحركة الطبيعية على هذا هو
العقل واما الطبيعة مع المقارنة المذكورة فليست علة فاعلية لها ولا علة بانه نعم يحتمل ان يكون علة مستلزمة
لها فليفهم قوله بل انما يتصور مرادا جزئية فيه بحث لان ادراك الجزئي من حيث الجزئية والتشخص لا يمكن الا بالحواس
الظاهرة وادراك الحواس موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم لا يحس فتصور الفعل الجزئي من
حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو توقف وجوده على العلم به من هذه الحيثية كان دورا فالحق ان
تصور افراده الكلي والقصد اليها على الاجمالي كاف في صدوره عن المختار قوله اذ لا بد من الشعور
بالغاية حتى يمكن طلبها وقد يجاب بالتزام ان للطبايع شعورا بمقتضياتها غاية ما في الباب ان شعورها
ضعيف ومنهم من اثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والمركبة فذكر انه هو يجد بعض
الانات من النحل متحركا للاجنحة بعض الذكور في حالة الزنج الى خلاف تلك الجنة وكذا مثل
عروج الاشجار الى صوب الماء في الانهار والحزا فانه صعودها عن الجدار الى ... وهو مما يؤكد
الظن بان للنبات شعورا وادراكا كذا في المحاكمات قوله فالمتحرك يحتاج الخ فيه ان هذا مما يكذبه
الوجدان عند الانصاف فانا اذا اردنا ان نتحرك في مسافة معينة نتصور تلك المسافة و
الحركة فيها على الاجمالي وان نتصور كل جزء من اجزائها فنقصد الحركة الواقعة فيه فكلام ولعل الحق
ان الحركة من المبدأ الى المنتهى امر واحد بسيط لا انقسام فيها اصلا فيكفي في صدورها تخيل المسافة
باسرها اجمالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها
بخصوصها او نسبتها كان حركات متعددة مع بلا حركة وحدة جزئية وان وقع في اثناء الحركة تخيلات
وارادات لبعض الاجزاء فتلك باسباب اخر اتفاقية واقعة في تلك الاوقات لا للاحتياج الى الحركة اليها قوله
والحركة الصادرة منها واحدة شخصية فيه بحث لانه يدل على ان المراد بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها
مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك اخر وهو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه يعدو في تحركها لا
محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص
وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب في تعليل هذا
المطلوب ان يقال ان جوا واحدا بالشخص اذا تحرك بالقسر في مسافة بعضها من مبدأ الى منتهى
معينين في زمان معين لا يختلف حركته بان يحركه زيد او عمرو او غيرهما وكل معلوم بالضرورة

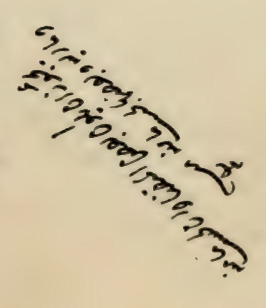
والشيء فلكن ان الكلستاد الى المؤثر لاه فيد فيشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد العلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل **قوله** قلنا لاختار على ان الاثر متغاير ان سياق كلامه يدل على ان المراد بالحركة التي الحكم بوحدتها الشخصية مع تعدد المحرك هو الحركة في القطع اذ لا تعقل للحركة بمعنى التوسط فيتعدد الاثر باعتبار الاتصاف ببعض الامتداد مستندا الى محرك وبالبعض الآخر الى محرك آخر وانت خبير بان المراد بالمحرك ههنا هو السبب الذي عل للحركة لان احد هذا الستة التي تتعلق بوجودها الحركة هو الفاعل كما دل عليه صريح كلامه في المقصد الرابع وان الحركة بمعنى القطع امر مستحيل التحقق في الاعيان كما صرح به في المقصد الثاني من هذا الفصل فلا احتياج له الى علة كما دل عليه تعليله في المقصد الرابع من هذا الاحتياج بقوله فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلة اللهم الا ان يكون مراده بهذه الحركة بمعنى التوسط ومراده بالبعض المستند الى المحرك بعض نسب الحركة الى حدود المسافة فان قلت اختلاف النسب من لوازم وجود الحركة في التوسط وقد تقرر عندهم وصرح به الشارح في حواشيه على شرح المطالع ان المتكلم لا يحمل على نفي الوجود لاه فرد له على لوازم الوجود قلت لو سلم فلوازم وجودها مطلق اختلاف النسب لا الاختلاف المخصوص الذي ههنا اشرنا اليه في المقصد الثاني من هذا الفصل فليرجع اليه على ان الكلام في تعدد فاعل الحركة ولا تعدد لفاعل نفس الحركة في هذا الغرض والحق ان المقام محل الكلام **قوله** واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع الخ مقصوده من هذا الكلام دفع اعتراض شارح المقاصد واصلاح كلام المص فان قوله كالتسود والتسخن لا يصلح مثالا لما ذكره اولا لان سياق كلامه فيما اذا اتحد المبدأ والمنتهى واختلف ما فيه والكل مختلف بالذات والاوضح ان يقال المقصود منه التمثيل لا التعليل وان كان المهم هذا **قوله** لكنه اختلف بالمبدأ والمنتهى فيه الخ فان قلت هذا جار في كل حركة من مبدأ الى منتهى والرجوع الى ذلك المبدأ مع انهم صرحوا بان الاختلاف بالماهية ليس الا في الصاعدة والهابطة قلت لان مبدأ الصعود والهبوط او منتهاهما جهتين حقيقيتين لا يتبدلان اصلا فلا يصير العلو سفلا وبالعكس بخلاف الحركة عنه الجبرة وسيشير الشارح في اثناء المقصد الثامن الى هذا السؤال وجوابه واعلم ان قياس العربية كما نقل عن الشارح في المسمهة كالمصطفية واما المصطفى فقد قيل من الاغلاط المشهورة كما لم تصنوى **قوله** بل ههنا ان الحركتين متفقتان في ماهية هذا الكلام دفع توهم نشأ من قولهم لا الخلف بالنوع من حيث ما هو كذلك لانه يتبادر منه رجوع النفي الى قيد الحيثية مع ثبوت الاختلاف النوعي باعتبار آخر فصرح بان ليس الامر كذلك **قوله** فهو عارض للحركة فيه ههنا تضعيف فان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة

والاتصاف به في نفس الامر ايضا منه

واختلافه يلوح في الاصل كانت بزه فصححه الناسخ الى التسود منه

قال في شرحه ان فيه للمجاز بدون الالف واللام اذ لو وقعت فانه وجب حذفها لطول الكلام قال فقول العامة المصطفى خطأ والصواب مصطفى منه

التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم ولو قيل وان قدر تنوعه فلا فائدة لجواز
اختلافها بالحقيقة واتحادها لم يرد ويمكن ان يجاب بان مجموع الزمان يتحدد بحركة الفلك الاعظم واما اجزاء
الزمان فتتحدد بها وبسائر الحركات ايضا كما اشار اليه ان لها في تحدد الزمان وبهذا ينقسم الزمان بحسب
انقسام الحركة مطلقا كما سيأتي في هذا الفصل وهو المراد بالوجه هنا قوله فالحركة الواقعة في كل جنس
من الحركة فالحركة الاينية كلها لا خفاء ان القول بان الوضع الجنسي للحركة يتوقف على وجود ما فيه جنس انما
يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة لما يلي بحثها اما بان يكون مقوليتها في الاربع بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق
مطلق شامل او بالتشكيك فيكون المطلق عرضيا للاقسام لا ذاتيا والاول بط عند ما في الوجود
والكن ذهب اليه كثيرون منهم كما بان الحركة كل واحد وجود شيء من شانه كذا والوجود مقول با
لتشكيك ورد بان الجمهور طبيعة لا كلية لان القول بالتشكيك مفهوم الوجود لا افراده وذهب جمع
الى انه متواطئ اذ لا يتصور كون بعض الحركة اولى او اقدم او اشد في كونه حركة بل لو امكن في الانفصال
بالوجود فيكون التشكيك عائدا الى الوجود لا يقال لو كانت الحركة جنسا لانحصرت الزائدة المقولات
في العشر لانها حينئذ يكون جنسا عاليا لانا نقول ذلك لجواز ان يكون من مقولة ان ينفعل مثلا هذا ثم ان
في الحركة الاينية اعتبار الاجناس المنتهية الى العالي وهو الحركة في الاين تمييز فليتامل قوله وان امتنع
اجتماعها جنس فلذلك لا يتميز بها الموقوف في النمو فان الجسم كلو تحرك في الكيف او الوضع ولم يتحرك في النمو
لا يكون لاجل التضاد قوله مثال الحركة المستديرة لا تضاد فيها بيان لما الذي هو عبارة عن الدليل
فان قلت هذا نفي الدعوى فكيف يكون بيانا لما هو عبارة عن الدليل قلت بتوصيف الحركة بالمستديرة
اشعار بالدليل فالاستدارة هي التي بسببها لم يخرج الوضعية تضاد كما ستنظر قوله فان الصاعد
علة والهابطة ضدان ورد الجد ما فيه اعترض عليه بانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة تتحقق هذا
المعلول بتحقق كل واحد منها فتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعى عدم علته لا يدل على المدعى
وهو عدم عليته مطلقا لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وبهذا يظهر ما في تعليل انتفاء تضاد الحركة بانتفاء
التحيز وفي تعليل انتفا التضاد بتضاد المتحرك من الخلل والجواب انه قد تقرر في موضعه ان للمعلول المختلف
من منع النوع فالمعنى جميع تضاد الحركات ليس بتضاد ما فيهما فهذا مطلوب الدليل على الدعوى
فان قلت اسفا هذا الجواب الكل لا يستلزم ان يكون جميع تضاد الحركات بحسب ما منه وما اليه قلت
لم يدع احد هذا الاستلزام بل ان الامر في الواقع كذلك كما يدل عليه الاستقراء فليتامل قوله
عن طبعه واحد فان الطبيعة هي العلة الفاعلية للحركة والحالة الغير الملائمة لنسبته الى ما



العلة الفاعلية

العلة الفاعلية ولهذا لم يذكرها هنا وان كان جزءا من العلة التامة قوله مع انهم صرحوا الخلاف اي صرحوا
بالتضاد الحقيقي وليس المراد انهم صرحوا بالتضاد مطلقا والا فيجوز ان يحمل على التضاد المشهوري ولا منافاة
وقد يجاب عن الترديد بان تضاد الحركة بتضاد ما فيه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة فيها بل من حيث
التوجه فيتضاد حال الجهة وجهتا العلو والسفل متميزان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بعارض
لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات فتامل قوله لان حركة الحجر الخ
ولان المتحرك جسم وتضاده فيه بالذات اذ لا موضوع له ولو اعتبر بالتضاد والعوض فقد يكون متضادان
مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو قوله ولا يمكن توارده لانه اما بسبب
التعاقب او بسبب الاجتماع وكل منهما يقتضي زمانا ولا يتصور للآن زمان قوله من جسم بسيط الى الحده
من جسم بسيط الآخر انما هو لان منه كان ابتداء ومنه عبارته قوله وباعتبار بعض من العارضين الخ فان قيل قد
قد ذكروا ان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض لبعض ما يتعلق به
الحركة تضاد الحركة مع ان هذا البعد قلنا مراده انه ذلك بمجرده وعلى الاطلاق لا يوجب تضاد المعروض
واما اذا كان بخصوصية بحيث يوجب صدق احد الضدين على المعروض او ما يتعلق به فلا استبعاد و
ههنا قد صدق بتضاد الطرفين احد الضدين على الحركتين اعني الصاعدة والهابطة لما ذكره الخ
قوله ولاجل عارض لازم لفظ اللازم يشعر بان التضاد في الحركة انما هو بحسب اختلاف المبدا
والمنتهى بحسب عارض لازم فيقع هذا التضاد في الحركة المستقيمة الانتقالية الصاعدة والهابطة وقوله
ولهذا لا اشكال يشعر بان عدم تاخر العارض الذي يكون سبب تضاد المبدء والمنتهى يكفي في تضاد الحركة
ولو كان متاخرا لحق التسلسل الا ان بني كلامه على ان هذا العارض ما وجد الا الاخر زمانا باستقراء قوله بل لا اشكال
الخ فيقال عليه كان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متاخر
عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتاخرين علة للآخر وجوابه ان ثبوت مجموع
العارضين المذكورين متاخر عن وجود الحركتين زمانا لان الوصف للمنتهى انما يعرض بعد
انقطاع الحركة وان كان الوصف للمبدأ ثبت للمبدأ قبل الانقطاع واما التضاد فهو وصف به الحركات
حال وجودها باعتبار التوجه كما اشار اليه المحقق ان ليس تضاد الحركات باعتبار الحصول في الاطراف
فتاخر ذلك التضاد عن الحركة ليس الا بالذات ولا يعد علة التام للمتقدم فتامل قوله كانا متضادين له
كما هو الظاهر لانه يقول مضادا له لانه وصف فاعل النسبة العقلية التي متعلق بالغير مع ان الغير فقد شرك ود
منه على النسبة الى المذكورين فيه غير مقصد ما يتعلق له قوله وايضا كل قوس يقتضي الخ فيه بحث لان القوس الخ

او فنا بحسب العارض منه

وانا ما آل حاصل العبارة ذلك ولم يتفطن بان العبارة
الصحيحة هذا زوده فلكن لان ... فقد يكون مع ما ذكر
كانه قول امرئ القيس ... اساعليها
ومشوا ... ما سوى ... الا انه
الخ مقصور على السماع منه

سوى ما المستقيم المذكور من النقطة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم مما يمكن في الخارج من الخط المذكور فهي
في غاية الخلاف فهي بالتضاد اولى من غيرها قوله لانحلال الطبيعة بالاستدارة الى ما يزيد على الوجهين والجواب
لتوضيح غير مرتب لكن هذا الجواب يدل على ان لا تضاد الا بين الاشخاص والمشهور والمصرح به فيما بينهم تحققه
بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس قريب الا ان يحمل كلامهم على تحققه فيما بين افراد الانواع
الاخيرة قوله ولكن تلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فان تلك الاطراف متحدة في المثال
المذكور لا متساوية فلعل الحكم بالتساوي مبني على المغايرة الاعتبارية قوله للتضاد بين المبدأ
والمنتهى الا باعتبار البدئية والمنتهائية وهما ذاتيان لما يتحد بالماهية قوله فلا تضاد بين المستقيمة
والمستديرة ولا بين المستديرات فيه بحث لان كلا منه وما اليه في المستديرة المذكورة فيما تقدم موجودان
متضادان باعتبار العارض كما في المستقيمة. اللهم الا ان يراد بالمستديرة الحركة الوضعية على ما
هو اصطلاح الفن فحينئذ يكون الدليل قاصرا عن المدعى وان صدق في سلب التضاد بين الحركتين المذكورتين
لانتفاء التضاد بين المبدأ والمنتهى باعتبار عارض لازم لم يلزم منه انتفاء التضاد بين حركة بالاستقامة
من المركز الى المحيط وحركة بالاستدارة من المحيط الى المركز فان التضاد بين المبدأ والمنتهى في هذه الصورة
باعتبار عارض لازم كما مر وان صح ما ذكره وانتفاء التضاد هاهنا بحسب الماهية لم يتحقق تضاد بين
المستقيمات ايضا وسياق كلامه يدل على قوله بالتضاد بينها فليتأمل قوله انما تتصور في الحركة الاينية
تخصيص الانقسام بحسب المسافة في الحركة الاينية على حسب ربط المتن والا فكما ان المسافة والاولى ان يريد
بالمسافة ما فيه الحركة يجري الانقسام بحسبه في الاقسام الاربعة قوله فلا يكون متحركا لهذا الشيء بانا
الجواهر الفاسدة غير متحركة لان الصورة الكائنة عبارة عن المطلح لما هو الظاهر من سياق كلامه قوله وهذا لا يكون
كالصور الكائنة الصور النوعية كما اوله [illegible] كلامه في حاشية التجريد حيث قال لان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية
هو الجوهر الحامل للمكان المتصف بالوضع اي الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فمطلق
الجسم بمعنى الصورة لما الف من ذات للحركة المتصف صفته بالتحركية واما الهيولى والصورة النوعية الا
عرض الحالة فيها فانها متحركة بها بين الحركتين تبعا وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى
التي هي محل للمقادير والكيفيات قابلة اياها فهي متصفة بها بين الحركتين اصالة وبالذات وما عداها متصف
بهما بسبب التبع وبالعرض قوله اما ان يكون مبدأ الحركة [illegible] في العرض الجسمانيات كلها مستند الى
الله تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم ام يكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد بالحركة ما
جرت العادة بخلق الحركة معه كما [illegible] بعضهم ومنهم بعض الحركات بكونها اختيارية قوله ومنهم من قسم

[illegible]

بقاء

بناءً على ان الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة فلا يكون حركة السهم منها قوله فمن الحركة سريعة ولها بطيئة
فان قلت ان قسمنا قسم الجزء من المساوية فلم لم يعترض له قلت لانه انما انقسم للحركة باعتبار وصف الزائد
والمساواة صفة للمقدار اولا وبالذات قوله فحاصلة فاصرة لان السريعة التي تقطع المسافة المساوية
في زمان اقصر لا يصدق عليها من الحاصلة وفيه بحث لان قطع السريعة في الزمان المساوي مسافة
اكثر حاصلة شاملة ويلزمها قطعها في زمان اقصر مسافة اكثر لان الزيادة على اصل مسافة البطيء
التي قطعها السريعة بفضل سرعتها قابلة للقسمة البتة والا لزم الجزء وقطع بعضها في زمان
اقصر فان قلت لعل الزيادة لا يتجزى فخارجا قلت بعد تسليم انتفاء لزوم الجزء يمنع انتفاء صفة
تلك الزيادة تمام مسافة السريعة لم يقطع البطيئة في الزمان المساوي اقل من تلك المسافة فلم يكن
قطع الاقل في الزمان المساوي حاصة شاملة للبطيئة بل ولا قطع السريع في الزمان المساوي اكثر
حاصة شاملة للسريعة ايضا كما لا يخفى اللهم الا ان يقال تلك المقدار من المسافة لا يقطعها البطيئة
لا بتجويز ابطائها منها حتى يكون هي اسرع بالنسبة اليه فرضها تمام مسافة السريعة فرض لا يمكن مطابقته
للواقع وقد يجاب عن البحث بان سريعا اذا قطع في جزء من الزمان غير منقسم كان جاء مسافة
فالبطيء يقطع في ذلك الزمان مسافة اقصر فليفرض انها نصف مسافة السريع فالزمان القصير هاهنا
هو الجزء الواحد فقد لا يلايم اصول الفلاسفة كما مرت اليه الاشارة من ان رجح في بحث الخلاء
لا ان الحس يحركه ولا الحس يشعر من سكنته قد يجاب بان السكون عندنا عدمي فلا الحس للحركة وجودية
فلهذا الحس بها وفيه نظر لان قد سبق ان السكون محسوس بالتبع وبالجملة قد يدرك بالحس عمر زيد
وانقطاعه وليس بعد مدة ان يدرك كون النفس الى تعدد روا شد عدم في الزمان المتطابق ولو في
مكان وبعد قوله مبني على الجزء الحزء فمن اثبت الجزء قال بصحته ومن نفاه قال ببطلانه قوله الا اذا ارتفع
فيه سور الكلية اعني كان ماده الا اهمال وهذا ذا السلا لسند بكون قوله جاز ذلك في الكل والثالث اذ لو بقي
على ظاهره لم حصل الموقوف في الكل والثالث في العرض المذكور قوله وان يحكم ابطال الحق نسبة الحركة
والسكون الى الظل مجاز لانهما من خواص الاجسام والظل عرض لانه من مراتب الضوء كما سبق
قوله ويمكن المضايقة الى المصايقة في بطلان التالي لان في الملازمة كما توهمه العبارة فالمراد
المصايقة في الدليل الشرطي بتمامه قوله لان العضو لا يقبل الاشتداد والتنقص بناء على المشهور
من ان الزائد لا يكون مشككا وان لم يتم عليه البرهان كما مر منا من الاشارة اليه في بحث الوجود قوله
مما يتوهم الطبيعة وقد يكون السبب في البطوء نفس الارادة كما في حركة الحجر وحركة السدرنج ولهذا قد تحركه

بالارادة حتى انه في الهواء تارة بطريق السرعة وتارة بطريق البطء فان علة البطء هاهنا لا يمكن ما ذكره
المص وان ترجح فعله ما ذكرنا وهو الارادة قوله كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء
وكما ان الشخص اذا يرميها بارادته في عوض المثالين نظر لان التشبيه رمي عبارة اتحاد السهم المرمي فيهما فعلة
البطء فيهما ليست الطبيعة مع ممانعة المخروق بل ممانعته وحده والمثال الصحيح سهم اكبر رمي في الماء
واصغر رمي في الهواء فان الاول ابطأ من الآخر وعلة بطئه الطبيعة مع ممانعة المخروق فان قلت مراد
الشارح ان في حركة السهم المرمي تارة في الماء لا الى صوب المركز مطلقا بالقياس الى المرمي في الخلاء على
صوبه وكذا العكس في المرمي في الهواء وعلة هذا البطء ممانعة المخروق والطبيعة وما في المرمي في الخلاء
الى صوب المركز فليس فيه ممانعة المخروق ولا الطبيعة وليس مراده ان علة ابطائه المرمي في الماء بالقياس
المرمي في الهواء ممانعة الامرين حتى يرد ما ذكرت قلت بعد تسليم احتمال العبارة لهذا التوجيه يحتاج الكلام
الى حاله فرض المرمي في الخلاء بطؤ وايضا يلغو فرض رميهما بقوة واحدة قوله اما الذين كانوا ليسوا متفقين
مختلفين بسكون ما قد يلتئم في اواخر المقصد الثالث من هذا الفصل اما هذا الحكم عندهم لا يختص بالحركات بل الابنية
كالسمع وضعف الحركة ما هنا بالمستقيمة بل يعم غيرها وبهذا ابطل المص وجود وقوع الحركة في عوض ان سبعد
كما مر هناك قوله والاكثر المتكلمين من المعتزلة سياق كلامه يدل على ان اهل السنة ايضا من المانعين
وكان منعهم لعدم تمام دليل الاثبات عندهم لا لان لهم دليلا على النفي بخلاف المعتزلة فان لهم دليلا
على ذلك كما سيأتي ولهذا قيد هاهنا اكثر المتكلمين بكونه من المعتزلة قوله والاظهر ان يقال وانما ما ذكره
اولا فيرد عليه انكم ان اردتم الوصول التام اخترنا الثاني ومعنا ان الوصول في الزمان الذي هو مجموعه
وان اردتم الوصول الذي هو اعم اخترنا الاول ومعنا ان ذلك البعض هو زمان الوصول التام الذي كلا معنيه
قوله لزم تتالي الآنات الجواب عنه للكاتبي ما حاصله ان لزوم تتالي الآنات في الخارج ممنوع وانما يلزم ان لو
كان الآن موجودا في الخارج وهو ممنوع ولزومه في الزمن [illegible] ممنوعة أما المستحيل تتالي
الآنات في الخارج [illegible] اذ [illegible] الآنات في الزمن [illegible] ان جسما قد تحرك فيها
على مسافة فيلزم انقسام الحركة الى ما [illegible] لا تنقسم اصلا وكذا انقسام المسافة اليهما فاما ان يكون
الجزء في المسافة بالفعل فيلزم الجزء بالفعل واما بالقوة فيلزم الجزء بالقوة فكلا ان تركيب الامر الممتد من
الاجزاء الممتنعة الانقسام في الخارج [illegible] الزمن لا يتغاير اذا لم يكن الآن موجودا في الخارج لكونه
مجموع الآنين موجودا فيه فلا يتحقق وقوع الحركة فيه فلا يتم ما ذكرتم لانا نقول اذا فرض تتالي الآنين يكون
ذلك المجموع زمانا والزمان سواء كان موجودا او موهوما يجوز تحقق الحركة فيه قطعا قوله فيلزم تركب المسافة

ايضا منها واما اذا الحقوق الآن ولهذا قال فلا يلزم منه المحذور لان الآن طرف للزمان هو عرض
قائم به غير حال فيه حلول السريان والمنطبق على المسافة هو المحل فلا يلزم من انطباقه عليها
محذور وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متألفا من النقط النقاط
ليستلزمه ق فلو سكون قالوا وهذا السكون ليس من مقتضيات الطبيعة فانها تقتضي الحركة الى الحالة
الملائمة لها وهذا السكون لا يلائمها الا في الحجر الغريب بل الميل القسري كما اذا فوق الحجر الى الحد
المعين كذلك فوقه السكون في ذلك الجزم الطبيعي بشرط السكون في ذلك الحد لحدوث بعده مثلا موافقة
الى جهة السفل فيحدث الحركة اليه قال المولى العلامة شمس الملة والدين محمود بن مبارك شاه البخاري
رحمه الله الاشبه ان هذا السكون قسري والقاسر امتناع انتقال الآلات اذ الضروريات الطبيعية مثل
ضرورة الخلاء وغيرها كثيرا ما تقتضي امورا تستبعدها العقل ق واعطلها ابن سينا اي قتل ورد
عليه ايضا انه يلزم تساوي هذا الخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على استقامة موصوفة
بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود في المسافة
والزوال عنها مع انها لا تكون في الفلكيات ق ثم انه اجاب الجد وقد يجاب ايضا بان الميل الذي
هو علة الحد يكون انه علة الوصول الى الحد كذلك علة الزوال عنه لكن الحد نشير طبعين فليس هناك ميلان
متغايران وانت خبير بان هذا الجواب الا يجوز كثير نفع لتوجه الاستدلال بالنظر الى الآن حدوث
السرطان سعم منع انه حدوث شيئا ورد منع انه حدوث الميل فليتامل ق فالصواب ان
يجاب عنه بالتعارض اجتماع المثليين بل هو واقع كما في الحجر المرمي الى فوق فانه فيه مثلا طبيعيا الى تحت وقسريا
الى فوق وايضا الدليل المذكور ربما تقرير تمامه لا يتمشى في حركة الكم والكيف فان الحركة التي فيهما
غنية عن الميل كما ذكره الامام في شرحه ق والجواب عنه ان الجبائي وقد يجاب ايضا بانه لو سلم لزوم التعادل فلمكن
في ان الوصول لانه زمانا بين آني الوصول والرجوع ليكون الحجر فيه ساكنا على ما هو المدعى ق
لامتناع التوافق فان قلت هب سلم عدم جواز تكافؤ اجزاء الجبل لكن لا يجوز النفوذ مع ازاء بادة حجم
وانا الممتنع هو النفوذ بلا ازاء بادة حجم فلينزل كل جزء من الجبل الذي يندفع بالجزء المستعلي الجزو
فيه حينئذ سواء فرض السكان في ازاء بادة حجم الجبل متحركة حركة الرجوع بعد حركة الانتقال في ضمن
حركة المتخلل الكل فيساوي حركة زمانا سكونا على الوضع وهو نصفه زمانا وفوق الجزء وله فيلزم سكون
الجبل في هذا الزمان قطعا فان قلت لا جزء بالفعل بل تنوات الجزء محقق وانما الموهوم جزئيه وايضا
قلنا ان الغرض الحصر ما هو كذا اجزاء بالفعل على ان عدم رجوع الجزء لا يحصل في حصول هذا ويعود بانه

له

يعرف من توقف الحبل في الاستی له بل يرجع بحركة فان قلت فحينئذ ان الملاقات
كانت حالة الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بلا فتور الى البعد الافوق فانه يعلم قطعا ان
الرجوع لم يكن الا بعد الملاقات قلنا لو سلم توقف الحبل فيستبعد لا يستحيل قال فعل المرصد الاول
فيه ابحاث الابحاث تنبيه المصنف لسبق قلم يستحيل فان الاصوب كما نقل عنه رحمه الله ان يجعل المرصد الرابع من
فصليه الاول في مباحث الاثنين الاتفاق التي يعتا عليها حقيقة والثاني في الاضافة قال ولا حقيقة
لها اما ان ليس الابوة من حيث انها مضاف حقيقي حقيقة الاماه كر واطلق الابوة فقيد مخصوصة
عن ما ذكرنا قال ويقال لذات الاب المعروض له قال الشارح في حواشيه الكلام على ان الظاهر ان اطلاقه على
المعروض من حيث انه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن العروض والفرق بينه وبين المشهور في
الاخذ العارض ههنا ماخوذ بطريق الوصف لا الجزئية وهناك بالعكس فان اطلق الاب على الذات
المتصف بالابوة لا الذات والابوة معا والا لم يصدق عليه الحيوان قلت المضاف المشهور هو مفهوم
الاب لا ما صدق عليه وتمام تحقيقه في تلك الحواشي قال وهذا يسمى مضافا مشهورا قال في شرح المقاصد
ما وقع في الموقف من ان نفس المعروض ايضا يسمى مضافا مشهورا بخلاف المشهور نعم يطلق
عليه بعض يعني انه يسمى الاضافة على ما هو ما يعرف الخ قال الصحيح بل يجب ان يقال ان
يقال فان الملزوم ملك النسبة اللزوم لكن قال الشارح رحمه الله في التوجيه بما ذكره الابهري من ان
لحوظ ذلك اشارة الى ان يعقل الغير لا الى المجموع ولكن ان يحمل عبارة المصنف على المضاف الملزوم مع
اللزوم قال واذا اعتقد ذلك الغير يكون نسبة وان لم يعقد المصنف بهذا المعنى واعلم ما في المرصد الاول ل
من هذا الموقف قال وليس لنا عرض يتعلق به الخ لعموم لزوم كونه من الاعراض لا كلا ولا بعضا
فلا يجري فيه الدليل حصول التوقف عليه بناء على ان ليس من حقيقته يعقل الغير وان كان حصوله ما
وهذه قال وليس كلا مفادة ان المعروض واحد كما نبه على هذا الشرح بان المعروض المضاف
المشهور بالمعنى الاخر وهو مجموع الشيء والاضافة كذلك فقد عرفت ان ذات المعروض من حيث انه معروض
فعدم الانعكاس في المعقول بعينها انضاظ بل في الخارج ايضا اذا كان حاله وجود فيه اللهم الا ان
يراد بالمعروض ههنا مفاده من حيث هي والتنبيه على ما ذكر فيه يصح باعتبار ان الوصف اذا لم يتعلق
بالمعروض من حيث هو معروض فعدم تعلقه به من حيث ذاته بالطريق الاولى فتامل قال وفي مثل الحبة
اشارة الى ان كون المثال المذكور وجه الاشارة انه في قوله الحقيقية اشارة الى ان في كل من المتضايفين
المتضايفين الذي حكم بوجوب انعكاس النسبة بينهما حد غير حقيقية الاضافة والا كفى هذا القدر منها

انا نقطع

اي نظيره في المضاف المشهوري فانه فهو ان المضاف وحيثية الاضافة واما المضاف الحقيقي فلا شئ
فيه غير جهة الاضافة اذ لا يعقل له سوى ان له نسبة معقولة بالقياس الى الغير المخصوص
بحسب اراد منفصل وبحقيقة ما عرف له مثلا او اذا اخذ نفس من الابن كونه حيوانا او انسانا او ما شئت
من الاوصاف والنسب كونه ابنا لم تعقل اضافة الاب اليه وان اخذ كونه ابنا ولم تنسب له سائر
اوصافه ولم تنسب الاضافة فعلينا ان الاضافة الحقيقية الواجبة للانعكاس المتماثل بين الاب والابن
واعلم ان الانعكاس قد لا يتحقق الا باعتبار طرفي النسبة كالعظم والصغر وقد يتحقق اما بالياء او الحرف
في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او باختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم
معلوم للعالم ثم انه ذكر ينضبط تقرير هذا من كلام ابن سينا كما نص عليه في الشفاء حدو ومعناه
ان ذلك الحكم لا ينضبط بتقريره وهو تفرع على ما علم ضمنا والتزاما من قوله لكان لا يكون من الاضافات
متحصرة كالبداية الا بالنسبة اليها وان البدء لا بالنسبة الى المنتهى او لا تضايف بين البدء والمنتهى
كما سلكوه وفي سائر علل التخصيص فاقول بعدها العلل التخصيصية عن التقدم الزماني لزم
ان يورد في التقدم العلي والاكم يحم الاتي في الحصر مع ان ما سنذكره من ان التقدم العلي هو وجد
بمعنى انه يراد به تقدم عند الفاعل فيه الا ان يؤول بالاخر فقال في الوجود لجواز اجتماعهما بل يجب
فيه ان ما اليه في مصاحبة الزمان وهو ان جواز الاجتماع عجزا اذ ليس في التقدم الزماني كسبق العلة المعدة
فان سبق العلة الغير الفاعل المستقل بالتأثير ويجب عدم اجتماعه مع المعلول مع ان شرط ان لا يسبق زماني
الى طبيعي عندهم فالاولى ان الخلل في نفي عوض السبق حلال مساوق افراد الزمان في الحقيقة لكان ذكرهم مخرجه
في مباحث الزمان ولا بالشرف والرتبة ذكر ان ربما في مباحث الزمان هو ان كون التقدم
بالرتبة وتقدم ما فيه فليس كونه مع ان زمانا اكثر كونه من ابتدائه وجوده في زمان اكثر النظر
نعدله المتقدم وزمانه ... المتأخر كان او ... من نوع واحد الا ان بعيد المعلولين لكونه
من نوع ليس للاخر اذا كان العلتين لمعلولين من نوعين ايضا كذلك
الجوهر مشتق من الجوهر سمي الجوهر به لظهور وجوده وظهور وجود العرض لو سلم لا يستلزم
تسميته بالجوهر لعدم لزوم الاطراد في وجه التسمية كما تقرر ممكن موجود لا في موضوع ليس مراده
بالموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا كان الكل في وجود جبل من ياقوت اذ لم من
ذي يوجد منها في جوهر به بل عدا الكرم ما هيته او وجد لكانت لا في موضوع كذا في كاشية التجريد وورده
الاستاذ بانه قوله ذيد جوهر من الاحكام الايجابية المستدعية بوجود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم

والجوهرية ليست مما يتصف به الشيء في الزمان لبعض والتحقيق عندهم ان صور الجواهر الكل جواهر
حالة في جواهر انها في الزمان بناء على ان الحال في الزمان ما يحاذي الاشياء المطابقة للامور التي وجه
فتأمل قوله وعند المتكلمين جوهر متحيز بالذات في هذا التقسيم لا يصدق على طبيعة الجواهر القديمة الا ان يقال مراده
لو وجد لكان متحيزا بالذات على قياس ما قيل في تعريف الكلي، او يمنع جوهرية الطبيعة قوله واما القسمة على
رأي الحكماء، قال في شرح المقاصد هذا التقسيم على رأي المشائين من الحكماء وعند الاشراقيين الجوهر
ان كان متحيزا فجسماني وهو الجسم لا اجزاء له لانه بسيط وهو جوهر حال هو صورة واخر محله هو الهيولى ولنا
الهيولى عندهم اسم للجسم من حيث قبول الاعراض المحصلة للاجسام المنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض
وان لم يكن متحيزا فهو هو العقل والنفس وصورة ان كان معقولية الصورة على الصورتين بالاشتراك اللفظي
والحقيقة والمجاز ما لا يحتمل قوله على قسمين بالصورة لئلا يلزم الجمع بين معنى المشترك او الحقيقة والمجاز ولا
بطلان الانحصار قوله او نوعية ومحلها الهيولى ايضا قوله وان كان محلا له فهو لا يمكن ان يعتبر عند البا ط
في الجبال والمحل بقرينة المقابلة للمركب فيخرج محل صور المركبات من الهيولى ويمكن ... الهيولى لانها
هيولى ثانية فالامتياز في الاقسام بالاعتبار والحيثية قوله بناء على نفي الجوهر وعلى نفي تركب الجسم من اجسام صغار
كما ذهب اليه ذيمقراطيس وسقراطيس، الدال ليس لهم برهان على بطلانه قوله اذ على تقدير ثبوتها يمكن
ان يقول اذ لو ثبت تركب الجسم مما ليس حالا في جوهر اخر ولا محلا لها وهو الجوهر الفرد قوله والاكثر مما لا جزم
لمكان عدم الثبوت بالبرهان محتملا للجزم بطريق اخر قال والا لا جزم به قوله والا فها هنا فانه قيل الجسم
مع الهيولى ايضا بالفعل اليه لا امتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجيء قلنا المراد بوجود المركب بالنظر اما
المادة من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر اما الصورة بالفعل حتى لو جاز وجود الصورة
بدون المادة لكان مشتملا ما يحصل المركب بالفعل اليه قوله بل يجوز ان يكون جزء النفس على لزوم
وليل بساطتها فانه قلت مراد المصنف بالجوهر المنقسم قبول الجوهر المنقسم اه له الابعاد الجوهر المتحقق بالوجود فلا يتجه
لنفيهما او ورد ان في هذه يتجه الاشكال على التقسيم الاول في ايضا فلا يلائم المتن قوله لانه هو الذي قام الت ليف
بالحصص الاستدلال الفاتح ان كل واحد من الجزئين جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم فافا والجواب
ان المعتبر في حقيقة الجسم هو التأليف في نفسه والجسم ليس بمؤلف بهذا المعنى بل هو مؤلف مع غيره
فلا يتكرر الوسط قوله هو الاتصال والتأليف عطف ان التأليف على الاتصال عطف تفسير بان اشارة
الا ان ليس المراد بالاتصال الاتصال المعتدل المنقول لا نفي الجوهر الفرد قوله ولا يخفى ما في هذا الكلام
من التعسف مثل التعسف ما طرأ الكلام الفاتح من لزوم عدم انقسام الجسم من عدم اتحاد قبول الوهم

ا نام

بشيئين

شيئين كل منهما جزء من المحل والاقرب انه ناظر الى كلام المص ووجه التعسف فيه ان القول بالتاليف
لا يستلزم مجموعية الجسم الا بالقول بان التاليف قائم بالمجموع وهو خلاف مذهب الجمهور فكيف يجعل
القول بالتاليف منشأ القول بمجموعية الجسم وايضا اجزاء الكلام ينفي ثبوت التاليف عند القائل مطلقا
واول الكلام يثبته فلا وجه لجعل اصول الكلاميين محتمل التفريع قوله يصح احاطة حد واحد او حدود فان قلت ان اريد
الاحاطة من جميع الجوانب يلزم ان لا يوجد السطح بشكل ولا يتحد له احاطة من جهة امتداده من حيث
انه مقدار فليحفظ المناسب لسياق السمع التام جعل بان الشكل يوجد للسطح دون الخط ولذا الجواب
يظهر من ملاحظة معنى الاحاطة قوله ولا يعقل النهاية هذا محمول على حذف المضاف بقرينة السياق
اي احاطة النهاية ولزوم الانقسام من كون الجزء محاطا غير خاف على من يعرف معنى الاحاطة فلا
برهان كون الجوهر فانه نهاية لا يستلزم الانقسام ولهذا قالوا ليكونوا ذا نهاية تحتاج الى استدلال
الفلاسفة على بطلانه لحدوث الجزء على ما هو المشهور قوله ولا شبهة في تشكل الاجسام لو قال ولا شبهة في تشكل
كما يلائم اول كلامه كان اظهر لان المتبادر من الاصطلاح هو الاول على ان الكيف مطلقا بل قولنا الكلية
مثل الاول اذ الشكل كما سبق من بحث الوحدة قوله واما عند من جعله اختلافا مخصص النوع في نوع الكل
عند الجوهر الفرد ويعتقده بمجرد اختلاف غير تبيانه يشعر بان الاختلاف المذكور في خصوصية تلك الاشكال
التي يعاينها القائل ولا يخفى عليك انه يبعد الانبعاث على انه لا اشكال لا وجه لهذا الكلام ظاهرا فيعدل معنى
عند الاختلاف اذ لو تشكل كان البيوت ان يتشكل بكذا او بكذا والمفهوم من سياق كلامه وجوب الاختلاف
معناه مجرد شبهة يشكل من الاشكال المذكور هنا لو خصوص الايجاب المشكلة نعم عدم الجاه مورد النزاع والا
بين القائل والنافي للذم البتة قوله وسائر المضلعات الظاهر انه ناظر الى ما ذكره في المثلثات والمربعات
الا ان الكلام في الصفوف والكم في لا ينافي التركيب منها بلا خلوص من غير تفصيل واما غير ذلك من
المضلعات فاما الكلام فيها فكلام التركيب بتفصيل وهو اذا كانت متعلقة بمقادير قوله لانا لا نسلم ان له نهاية هذا
ما اشتهر من المتكلمين حين اجابوا عن استدلال الفلاسفة على الجزء لحدوث الحجب بان ملاقاة الطرفين بالنهاية
لا ينافي الجزء فلا يلزم الانقسام قوله او يحيط به النهاية او لا يرى ان الخط له نهاية على ما هو معقول مع
ليست بمحيط به ولهذا لم يثبتوا له الشكل قوله ولا الغرض منه محيط او محاط فانهم لا باعتبار ان الانقلاب
المحيط والامر المحاط كما يتوهم من ظاهر عبارته لان المحيط نهاية خارجة عن المحاط الذي هو الجوهر المفروض
بل بان المحاط لا يكون الا ما له اجزاء كما ذكرنا سابقا قوله فلعلهم ارادوا به انه له حجما
ما ويمكن ان يقول معنى قولهم به حظ من المساحة انه يملأ خلاء في حصول مساحة الجسم لا انه

(margin, right) يف

(margin) عند المعتزلة ايضا بالتاليف ولا يقولون بجسمية الجوهر بل الجسم عندهم هو الطويل العريض العميق واقل ما يتركب منه الجسم عندهم الاربعة او الستة او الثمانية على اختلاف منهم

(margin) منه

(margin, right) كلة

(margin, right) تبات

(margin, right) لف

(margin) غاية ما في الباب انه عدم التفصيل

في نفس مساحة ما قوله ومعرفة اشارة الى ان المراد بالجسم هو المعنى العام المتناول للرسم او حده المذكور
للجسم غير متعين قوله لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي لبعض احواله اذ هو موضوع العلم الطبيعي ولا يبحث
في العلم عن نفس الموضوع وحذف المضاف في مثله اعتمادا على انفهم شايع في عبارات القوم قوله اذ لا يجب
ان يوجد فيه ابعاد بالفعل فيه بحث لان الامكان داخل في الوصف لا في نفس الابعاد فانهم بيان وجه
عدم الاكتفاء بوصف الابعاد وما ذكره لا يدل على ذكره فكان يقول ويلخص الكلام اشارة الى ما ذكر من اختلال
كلام الملخص قوله كما في الكرة اذ لا خط فيه مستقيم وكاستدارة العدم تناهيه في الوضع اللازم في وجه الخط
قوله لوجوب التناهي قد سبق ان التناهي قسمان تناه في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه
اشارة حسية وتناه في المقدار وهو كون المقدار بحيث يمكن ان يفرض مقدار يكون بقدره وهو الزم دليل تم
على وجوبه ثم ان الجسم وجب ان ينتهي بالفعل في المقدار وانتهاؤه بكون سطح بالفعل سواء قلنا بانه
في المقدار يستلزم تناهيه في الوضع ام لا واما السطح والخط فلا يكون كل منهما بالفعل لعدم تناهيهما
في الوضع وان تناهيا في المقدار كسطح الكرة وكذا شبهها ومحيط الدائرة وما يضاهيها ومما ينبغي ان يعلم
ان المشهور وان كان انتهاء السطح الى الخط لكنه ليس بكلي اذ قد ينتهي الى النقطة كالمخروط المستديرة قوله
لانها قد يزول فانا قلنا الواقع في التعريف مطلق الابعاد الزائل انما هو الابعاد المعينة فيجوز التعريف
بالمطلق اذ لا يخلو عنه حال بل اذا ابطل الكعب شكله بالانتقال تحققت فيه الابعاد المتقاطعة بالفعل فيكون للمطلق
ايضا قوله والتفتيش بان الوصف يطلق عليه حد الوضع غير معتد مع الامكان بل مخل لانه يدخل فيه ما قصد اخراجه
اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلاثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا والقول انها حيث
الاخلال عنه وفيه مانه شرح المقاصد من ان في المجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى انه انصاف بها من
الى الان التي لا يمكن فرضها واما ما اشار اليه من كفاية نفس الامكان فهو مع انه ماخوذ من شرح المقاصد
حيث قال ولهذا ذهب الى نفس الامكان اولى ليعمه ولا حاجة الى اعتبار الفرض موضوعا بالغرض البعض الاجسام لا يمكن
فيه الابعاد المذكورة بالفعل كالافلاك التي يستلزم من اشكالها انفكاكها عما هو قابليتها قوله فانه يمكن فرضه على
وجوه بل يمكن فرضه على وجوه ماشئت بل على غير متناهية فتامل قوله واعدله المتقدم فما هو الحكيم مع الامر
بالتامل ليظهر شيء في الاعتراض على التنزل من البعد النظر وقد وجه الامر به انما هو التعريف من الحكماء فقد تقرر
عند ذوي المعلم انه لا يكشف حقيقته فيه على ما ذكره على سبيل التنزل وانت خبير بان الاعتراض على التنزل لا يستدعي
وجه القائل المختار منه حيث الاعتراض قوله والمتبادر من عبارة الحد اه قيل فيه بحث لان امكان فرض
الابعاد في الجسم انما هو بواسطة الصورة لا بالذات وكيف لا يقول القبول بواسطة الجزء مقبول بالذات

بخلاف القبول بواسطة التي يرد فليتامل قوله فلما مر ما سن بذلك فمنل فيه النزاع صدق تعريف الكل على
الجزء الموجود ويرد فيه ما فيه والحق ان يقال المراد امكان القبول الخارجي ولا يحصل الا للمجموع وما ويمكن
ان يجاب بان مراده انه لو ما التعريف للصورة الجسمية لانتقض بصدقه على الجزء الموجود لا نقض وانما نفض
انه لو كان التعريف للكل فانا قلت فصدق التعريف على الكل نقض لانه يصدق على المباين ولعل التنوين للوحدة
والمراد جوهر واحد يكون كذا فلا يصدق على الجسم لانه جوهران واما القول بان القبول الخارجي ليس الا للمجموع
ثم نعم ما في تحقيقها التي يرد معارضة للهيولى السوداء الاستلزام ان يكون القبول الخارجي للمجموع في الابرة
ان المعتبر في مفهوم الوصف الخارجي الحادثة مع هذا فيكون القبول الخارجي فقط قوله وقبول انا هذا النوع الخارجي ج
اي قبوله فرض تلك الابعاد وفيه الى حمل ان المراد قبول فرض الابعاد الثلثة الخارجية فيه وفي تمام الجواب بعد
حمل الاطلاق على نفس الفرض فتامل قوله اذ لو كان الوهم جوهرا والحق انه عرض وذكر ما هو موقف الجوهر
باعتبار انه آلة للجوهر اعني النفس قد يقال هذا الجواب انما يستقيم اذا كان مراده المحصل الاعتراض بنفي الوهم
وليس كذلك بل مراده الاعتراض بالجسم الموهوم بدليل ذكره في السيد الاجسام المتخيلة وابعادها وفيه بحث
اذ لا وجه لحمل مراده على الاعتراض بالجسم الطبيعي المتوهم واما الاعتراض بالجسم التعليمي المتوهم فبعيد
جدا الظهور عرضه الاعتراض بنفي الوهم للتوهم جوهر بينه نظرا الى الطرد ذكر ما في مباحث الجوهر قوله فيلزم
امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية وقد يمنع بطلان التالي لما تقرر من انه لا يلزم على كونه شيئا من الجواهر
معقولا بالكنه فيكون تلك الذوات قابلة له وايضا يلزم تعقل الجوهر بالوصف والمشهور بطلانه كما اشار اليه
في الشكل الاول قوله والفصل ليس مبنيا للتحصيل بفصل آخر فيه بحث لانه ان اراد به لا ابهام في نفس مفهوم
الفصل فمسلم لكن لا يجدي لان اللازم منه انه لا يحتاج الى الفصل في تحصيل الامر الذي مرادفه عن نفس مفهومه
والمحط المقصود بانه [illegible] احتياجه للفصل آخر داخل في مفهومه لتحصيل حرفه الا في وهو حسب المبهم وان اراد انه
لا ابهام له لا في نفس مفهومه ولا في جزئه فهو ما ذكر لا دليل عليه وقالت المعتزلة انهم لا يقولون بالجسم التعليمي فلا
ينتقض بتعريفهم ولو فرض قولهم به لكان مرادهم جميع المعرفين في رسم واحد لكنه كونه الكلام هو الفاضل قال الكلام
هو اللوقا وامثال المراد ما ذكر في تعريف الجسم الخطوط [illegible] السطوح لا يعترض بان الجسم قد لا يوجد فيه الخطوط بالفعل
وان السطح غير لازم كما عرفته بل معنى التعريف انه الجسم هو الذي يمكن ان يفرض فيه الجهات الثلث ولا يخفى انه ذهاب
الجسم في الجهات الثلث لازم له فيصح تعريفه به فان قلت لو كان التعريف بما له الابعاد الثلثة لاستقام ما ذكره لكن
العبارة بانه الطويل العريض العميق والظاهر انه لا طول في الكرة قلت قد سبق ان الطول قد يقال للامتداد
المفروض اولا والعرض للامتداد المفروض ثانيا ولا شك في تحقق ذلك في الكرة قوله وايضا اذا اخذنا آنا

وانا لم يجعل الابعاد في تعريف الجسم الطبيعي
بنا على ان الفلاسفة يمنعون الا ان الخط والعرض
والامكان بناء على الوجه ما بالفعل في
جميع الاجسام وانه امكن اعتبار التقاطع
بالجسم وانه الفتى [illegible] ايضا

اجيب بانه لا دلالة للعبارة على التوقف على تعيين الطول والعرض والعمق حتى يرد ان الاشكال يتبدل مع بقاء
الشمع مثلا الابعاد وبقاء جسميته بعينها بل المفهوم ان مناط الجسمية هو حصول الطول والعرض والعمق
اعني الزوايا في الجهات الثلث ولا يلزم منه تبدل الجسمية بتبدل الابعاد المعينة قوله او نقول المراد آه
قول المعتزلة بالاجزاء بالفعل لانه نفس الاراده لان امكانها في نفسه غير وجوده بالفعل والشق على تقدير
ان الحقيقة نفس الاستعداد ان الذهنية لا امكانها فيها قوله فقال السطام آه فان قلت يجيء في المقصد الثاني
ان الجسم عنده مؤلف من الاعراض المجتمعة فكيف يتصور منه ذلك القول قلت اجيب بانه لعله اراد بها الاعراض
المجتمعة المشخصة بالاجزاء الغير المتناهية جواهر عنده فيكون مركبا كل منها من الاعراض المجتمعة قوله والثاني بعد
لفظي والقول بانه لحقيقة النزاع في انه هل يكتفي في حقيقة الجسم المركب مطلقا ام لا بعيد معنويه لان ما لا يصدق على الآن
الجسم ماهيته لا يطلق كما لا يخفى قوله وما هو كقول الصالحية آه عطف اما على ما يجري كما اللام بكلام الذي او قرب
ورأيته اي يعدون الى ما يدل البرهان على بطلانه واتباع القيد المنقوص في قوله فنعده البدوه التعريف
الذي هو باطل كقول الصالحية على كلا الوجهين فلفظ هو مبتدأ او بطرحه كقول الصالحية معرض او صفة
وباطل صفة بعضه والجملة صلة للموصول قوله لاستحقاق الاولى بالبادي فان قلت لعله يلتزم قولا ذلك
مع التزام الكرامية مورد الاخرى قلت الكلام لحصر الا الزامي فالتزامهم لا يصير حجة كما لا يخفى مثله
قوله المرتبة الاولى في الذات اي في بعض احوال الذات وهو ما ليس من الصفات
المذكورة فيما بعد هذا المرصد بقرينة المقابلة فان قلت ما السبب في افراد المقاصد المذكورة في هذا المرصد
عما بعدها وتقديمها عليها قلت اما المقصد الاول فلان اثبات الوجوب اهم مع ان الصفات الوجودية
يتوقف على وجود موصوفها وكذا الاتصاف في الخارج بالصفات السلبية واما المقصد الثاني فلانه
مخالفته للذوات يدل على الذوات مبني لاختصاصه بالصفات الثبوتية الغيرية والصفات السلبية
ايضا كما لا يستظهر واما المقصد الثالث فلا ارتباطه باثبات الوجوب اشد ارتباط وانما لم نعدها في المقصد الثاني
بناء على انه ليس فيه هنا تفصيل يعتد به فانما يحال الى ما فصل في الامور العامة قوله اما
بامكانه او بحدوثه المتبادر من هذه العبارة ومن سياق كلامه فيما بعد هو الاستدلال
بالامكان وحده ولما كان مخالفا لمذهب جمهور المتكلمين وقد قيد المسلك بكونه للمتكلمين ولم يسبق
منه تعرض لقول بعضهم بان علة الاحتياج محض الامكان لم يلتفت الى ذلك وحمل قوله اما بامكانه
على اعتبار الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا وقوله او بحدوثه على اعتبار الحدوث
وحده فقوله بناء متعلق بمجموع قوله اما بامكانه او بحدوثه وجعله متعلقا بالحدوث

فقط حتى يتجه حمل الامكان المجرد بعيد جدا والحق انه لو لم يقيد المكرر الاول بذلك لكان بتقييد الحصل

لكان اظهر قوله حيث قال لا احب الآفلين اى لا احبهم فضلا عن عبادتهم لان الآفل حادث

لحدوث عارضه الذى هو الافول ان علة حدوث الافول وما هو حادث فله محدث غيره فلا يكون مبدءا

لجميع الحوادث فلا يكون صانعا للعالم فلا يكون محبوبا للعاقل ثم ان الافول اعم الغيبة

وان يعم الجوهر والعرض الآتى قوله عليه السلام لا احب الآفلين نفى لربوبية الجوهر

على الوجه المذكور فلذا اقتص باختصاص طريقه عليه السلام بحدوث الجوهر وبهذا التقرير سقط

ما يقال من ان اللازم من تشبيهه لانه عليه السلام ثم جعل اقتضاء الآفل ذكرنا لا ثبوت الصانع

للعالم وان الحدوث يقتضى المحدث هذا فان قلت يحتمل ان يكون استدلاله عليه السلام بالامكان

بان يكون حاصله ان الافول تغير من حال الى حال والتغير يقتضى امكان المتغير بلا ملاحظة

استلزامه للحدوث والآفاتى ورمز الى الامكان بعد العلم به وكونه اظهر فى الدلالة على

المطلوب بعيد كل البعد والظاهر ان العلم بذلك الاقتضاء لا يتحقق بدون تلك الملاحظة بل

ما هناك شىء وهو ان اراد استلزام حدوث الحال لحدوث المحل ما لا يكاد يصح كما سيجىء تحقيقه من المنزل

الجليل عم بحدوث الافول على حدوث محله وان لم يرد بناء على ان كون الافول امرا موجودا كما قيل

انه نيابة فيه نعم كونه امرا متجددا انما الاصفا فيه ولكن بمحل المتجدد لا يلزم ان يكون حادثا

وقد يقال ان اداركه ايضا من ذلك ثم برهان حدوثه غاية من الفوقة عندكم يستفاد منه ان مع وجه

لا يصلح للربوبية قوله اى المتحيز بالذات فى العالم الجوهرى به لان الجواهر غير ثابتة عندنا

قوله بناء رفع التقييد بان قيد ليس للاحتراز بل لزيادة تمام تنبيه للعالم الجوهرى المشتمل

على النظام الاحسن فانه هذا رفع شأن كما انه فى ذلك رفعة محسوسة قوله بان افعالنا محدثة

ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها الظاهر ان المراد من الفعل نفس الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى

او الى ما يليه من حيث كذلك لان احتياج الفعل الى الفاعل فى كونه فعلا وانا لان

قد يما ضروريه فان قلت ماذكره تمثيل يفيد الظن والمسئلة من المطالب التى يطلب فيها

اليقين قلت قد سبق ان العلماء فادكانت طبيعة التمثيل ترجع الى القياس ويفيد

اليقين وعليه مبنى الكلام لكن يرد عليه انا لا نسلم ان الواحد منا محدث لافعاله ودعوى الضرورة

لا تسمع عندنا فكل عاقل فلنقل افعالنا عندهم واعيننا حدثت اتفاقا بلا مؤثر فانا بينا هذا على نحو

ان كل حادث لا يحتمل الى محدث يلزم المصادرة على المطلوب وان اقاموا على استحالة الحدوث اتفاقا

ودليلا للمتصفوا بذلك الوصف عند منع القياس قوله وكل ممكن محتاج الخ فيه انه رجوع الى
الاستدلال بالامكان وكان الكلام في الاستدلال بالحدوث لا يقال المراد ان كل ممكن محتاج
الى المؤثر لحدوثه لانا نقول ان اراد انه محتاج اليه لحدوثه فقط يلزم المصادرة وان
اراد انه محتاج اليه لحدوثه والامكان رجع الى الاستدلال بالمجموع وقد عرفت ان الكلام في الاستدلال
بالمدونة [?] فالحق ان يكون مبنى الكلام ههنا على شهادة البداهة قوله والواجب
لا تركيب فيه ان ما يكون واجبا لا يكون مركبا والحكم بهذا الحكم لا يتوقف على العلم بثبوت
الواجب في الواقع حتى يلزم الدور بل يكفيه ملاحظته ثم منع المقدمة ان رد الى الكبرى القياس
والترتيب ممكن ان العالم الجوهري ليس بواجب ويلزم منه انه ممكن لانحصار الموجود فيهما وتقدم
الاستدلال والاستناد اوضح [من ذلك] التقدير قوله وكل ممكن فله علة لان له علة موجودة وانما يلزم
لو تبين ان الماهية من حيث هي لا تؤثر مع ان جمهور المتكلمين ذهبوا بان الماهية الواجبة علة
لوجوده. وقد مر تسويغ انه فرق بين اعطاء وجود نفسه واعطاء وجود غيره قوله مثل ما شاهد
من انقلاب النطفة الخ النطفة كناية عن العلم اليقيني والنطفة في الاصل الماء القليل
يقال عذب نطفة عذبة اي ماء قليل عذب والمراد ههنا المني والعلقة قطعة من الدم الغليظ
والمضغة من اللحم وهي قدر ما يمضغ والمراد باللحم قوله ثم لحما انشأناه خلقا آخر
فتبارك الله احسن الخالقين ويحتمل ان يكون موصولا ثم بالنظر الى مجموع قوله لحما وما والكمال
الظاهر ترك المصنف ذكر العظم لتمام الاستدلال بدونه قوله عن مؤثر لا شعور له بمعنى القوة
المولدة المذكور الكون في النطفة كما يزعمه قوم تاملوا في الظلمات واعلم ان الظاهر ان
ان المراد بالاعراض الحادثة هو المطالب بمجرد كون النطفة علقة وكونها مضغة مثلا كما يشعر
به ظاهر السياق لكن الظاهر ان هذا الكون اعتباري متجدد ليس بحادث بالمعنى المتعارف
بل ما يتفرع على منع الانقلابات من الاعراض الخاصة بكل منها مثل اللون المخصوص وغيره
والعد والعلم قوله مقيمة الى محالها لان ذلك انه يمكن الاستدلال بامكان الاعراض في نفسها
ايضا لكن لا يشتبه بينهم ان وجود العرض في نفسه وجوده في محله لم يجعل الاستدلال
بامكان وجوده في نفسه مستقلا فلم يلتفت اليه قوله ان الاجسام متماثلة فلا
يكون اختصاص كل جسم بما له من الصفات بذاته من غير احتياج الى مخصص خارج
قوله فتعين الثاني وهو المطلوب اذ المط ههنا مجرد اثبات واجب الوجود اما ان

الاشياء

الاشياء بأسرها تستند اليه ابتداء بلا توسط بعضها لبعض فذلك لحسن اثر
مستدل عليه بدليل مذكور في غير هذا الموضع قوله ورجوع بالاخرة الى اعتبار الامكان
وحده ان قلت فلم لم يكتف بقوله وان كان ممكنا فله مؤثر لحدوثه او لامكانه وحده
في بيان ما ذكر في مقابلة الممكن بالواجب بمنعه لان انتفاء الوجوب لا يستلزم الحدوث
كالصفات القديمة فان قلت مجموع العالم لا يكون ممكنا قائما بغيره والممكن القائم بنفسه
حادث عند المتكلمين فيصح ذكر التوجيه قلت الملحوظ ههنا عنوان الوجوب والامكان
لا القيام بنفسه والقيام بغيره وان كان الوجوب مستلزما للقيام بنفسه اي بعدم كون القائم
بغيره مجموع العالم ليس لاستلزامه الحدوث لانتقاضه بالصفات بل لاستلزامه الامكان كما سبق فالحمل
بالاخرة الى الامكان وحده ايضا فليتامل قوله والمشهور ان المتكلمين اي بعض كلامهم
الاستدلال بالامكان بل بالحدوث والمراد من الاحوال الحدوث والجمع باعتبار الخصوصيات
لكن اللازم من هذا المشهور رابع مسلك الحدوث هو الانتهاء الى القديم فيحتاج الى الا
ستدلال على ان ذلك القديم واجب الوجود والظاهر ان ذلك انما هو بمسلك الامكان قوله
ولا يكون حادثا والا احتاج اليه هذا التوثيق نوع ركاكة لان حاصله ان ذلك الصانع
ان كان حادثا يلزم اما احد الامرين ولما المط ولا شك ان لزوم المطلوب محذور من
حيث هو كذلك فلا يستقيم الاستدلال ببطلان اللازم على بطلان الملزوم فلا يثبت قوله
ولا يكون حادثا فالاظهر ان يقول والا لزم خلف بطريق انه غير المعلول وذلك الصانع ان لم
يكن قديما ولا منتهيا اليه لزم الدور والتسلسل ان كان لازم المط قوله المسلك الثاني للحكماء
غرضهم من هذا المسلك اثبات الواجب واما اثبات كونه صانعا للعالم كما هو المقصود فمسلكه
آخر قوله الموجودات كثيرة تارة لفظ كثيرة اشعار بان فيه لبعض الموجودات الى ابعد وهو اثبات احتياج الممكن
الى المؤثر وابطال الدور والتسلسل لا اثبات نفس الامكان كما نوهم اذ لا احتياج اليه قطعا
لثبوت وجوب وجود ذلك الموجود على تقدير انتفاء امكانه وهو ظ قوله وان تسلسلت
لم يتعرض للدور لان بطلانه اظهر بل قد يدعى فيه الضرورة كما سبق قوله لاحتياجه الى اجزائه و
لان كل جزء منه ممكن قوله لا يكون نفس ذلك المجموع ولا جميع اجزائه اراد بنفس ذلك المجموع
الكل من حيث هو بلا ملاحظة تفصيل كل واحد من الآحاد وبجميع الاجزاء الكل بملاحظة فذلك التفصيل
بان يلاحظ الكل واحد من الاجزاء على التفصيل حتى يلزم [illegible] الغير النهاية فيكون [illegible] وفي مخصوص العلة بالمجموع نظيم ما قيل في امتناع التصور

قوله والا لكان ممكنا اي هو بعد العالم ان لم يكن واجب الوجود [illegible]
وهو اخبار ان هي قوله والا لكان ممكنا وله مؤثر ان كان مؤثر الحدوث لا لامكانه وحده

قال البعض المحشي في توجيه قوله والمشهور ان المتكلمين استدلوا بالاحوال المخصوصة [illegible] المخصوص بالامكان والحدوث [illegible]

تنبيه

ان غير المعلول الموجب لكل الجزء

الموقوف للعاملية يمتنع ان يكون نفسها وكذا يمتنع ان يكون جميع اجزائها لانه نفسها فيلغو ما يكون ذكر
الجميع بعد ذكر المجموع لدفع توهم صحة عليه جميع اجزاء الشيء له الى دفع كصحة علية له في التوهم ويكون
الحكم بالتنبيه كلا الامرين صحيحا لخلاف ما اراده المراد بالمجموع ما يدخل فيه العاملية الا امتناعه وبالجميع
ما لا يدخل فيه ما ذكر فيلزم ان يكون الزكاة والصلاة يلزم توارد العلتين على كل الجزء وغيره كما لا يخفى
وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب لابطال سائر الممكنات يتوقف على ثبوت
الواجب في نفسه وثبوت الواجب في نفسه لا يتوقف على التناهي وما يدل عليه وان كان يستلزمه
بل اثباته يتوقف عليه فلا مصادرة لما في الاستدلال بالاثر على المؤثر لانا نقول العلم بتناهي
الممكنات يتوقف على العلم بثبوت الواجب وما يدل عليه ولابد ان يستند ان فاثباته بما يدل على التناهي
يكون مصادرة فان قلت العلم بتناهيها لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب لان برهان التطبيق
يدل عليه من غير ملاحظة ثبوته قلت برهان التطبيق وان كان يستقل على بطلان التسلسل وثبوت الواجب
دليل آخر عليه يستقل الفضلاء والكلام ههنا في المستدل على ذلك البطلان بالوجوب وادلة السمعيين
في الحكم بالتناهي والعلم به ببرهان التطبيق لم يتم ذكر دليلا مستقلا في ذلك البطلان اذا المتبادر ان
يتصور ان معنى الحصر لتناهي لا يتحقق فان ضبط غير المتناهي بالحد والحلاف اسم الكل والجميع عليه
ممتنع وان لم يلاحظ آحاده مفصلا كما في رابعة في تحقيق العلم موجود ههنا انا قال يعرفنا
لان الكل بهذا المعنى غير موجود فما فرضه معدوم وان اراد بها الفاعل لم يعرض لسائر
العلل الناقصة لان الكلام في العلة الموجبة ومن يتحصر في العلة التامة والفاعل ولم لا يجوز
ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة فانا قلنا الكلام في السلسلة التي كل واحد من آحادها ممكن فكيف يجوز
حصول بعض اجزائها بلا علة قلت المقصود منع توقف علة الكل على كل جزء فسند الجواز حصول
بعض الاجزاء بلا علة مع قطع النظر عن خصوصية المقام او نقول معناه بلا علة موقوفة هي علة الكل
وانما يكون موقوفا الاول قولا وبعدا آخر ويكون لفظه او للتنبيه في التعبير ومثله شائع في الفتاوى (?)
وان كان لا يخلو عن نوع تكلف على معنى انه لا يستند شيء منها بالمعقولية الا الاله او الى ما صدر عنه
قد اشرنا في مباحث العلة والمعلول الى الاعتراض على هذا الكلام بان المعلول لما سوى كل ممكن هو
مركب من ممكنات لابد له من فاعل مستقل على معنى ان لا يكون المركب محتاجا الى الفاعل خارج عنه ولما
الاستقلال بالمعنى الذي اشار اليه الشارح فهو انما يجب في مركب من آحاد متناهية يستند بعضها الى
بعض واما في الآحاد الغير المتناهية المستند بعضها الى البعض على ما هو المفروض في السلسلة الى ما لا نهاية

فيه

فيه فلزومه مم فالواجب ح ان يكون موجد الكل موجداً لكل جزء منه اما بنفسه او بجزئه فلا
محذور ح في كون ما قبل المعلول الاخير علة للسلسلة وكونه معلولا لما قبلها بمرتبة وهلم جرا
فليتامل قوله فان قيل هذا منقوض الخ اى قولهم علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه كما يدل عليه
قولهم ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه وهذا السؤال بعد ما صرح فى الجواب السابق بقوله و
هو فى مجموع كل جزء منه ممكن غير موجه وكان قول الش فى اثناء جوابه كما مر انفا يومى اليه و
قد يقال النقض لقولهم علة الجملة لا تكون جزئها فيل لا جهة للنقض لان الواجب ليس بعلة مستقلة
للكل بل لما سواه من الممكنات ولو سلم عليته للكل بمعنى ان ماهية الواجب يوجب وجود نفسه ووجود
غيره فلا نقض ايضا اذ ح يكون علة لكل جزء فلم يحتج الى تقييد الكل بامكان كل جزء منه لدفعه
ولا يخفى عليك ان امكان الكل يستلزم احتياجه الى علة مستقلة قطعا فلا وجه لمنعه بعد
الاعتراف بلزومه على ما طبقوا عليه نعم لو استلزم احتياج كل جزء منه اليها لكان له وجه
لكن ذلك الاستلزام فيما كل جزء منه ممكن و اما فى المركب من الواجب والممكن فلا ولذا لم يلزم
صدور اثنين منه عندهم كما بينا فى بحث العلة والمعلول قوله فلا يجديكم اخراجه لان دفع السند مع
بقاء المنع لا يفيد قوله وعن الثانى وهو المعارضة لا يخفى ان كون الثانى معارضة هو الذى يقتضيه
ظاهر قول المص وايضا لو كان فاعل الكل الخ ويمكن ان يقرر بوجه يكون به من احدى صورتى النقض الاجمالى
وهى لزوم المح على تقدير تمام الدليل لا التخلف فى صورة النقض كما فى السؤال الاول قوله فان عليته اولى
لان تاثير ذلك الجزء فى السلسلة بتحصيل ما تحته وتاثير علته بتحصيله وتحصيل ما تحته ولا شك
ان جعل علة السلسلة ما يؤثر فى اجزاء اكثر اولى من جعلها ما يؤثر فى اقل هذا وقد اشرنا فيما سبق
الى انه خاع هذا الكلام بان ما قبل المعلول الاخير متعين لعلة السلسلة لكفايته فى ايجادها وعدم
احتياجه الى معاون اذ المعلول الاخير ليس بعلة لشئ بخلاف غيره من الاجزاء فانه محتاج فى ايجادها
الى الجزء الذى صدر عنه قوله ولك ان تتمسك الخ فان قلت لما جاز به التمسك فى ذلك ابتداء كان باقى
المقدمات المذكورة فيه مستدركا فيختل الدليل السابق قلت مثله عند المص من قبيل تعيين الطريق
ولا يقدح فى صحة الدليل كما صرح به فى ثالث تعريفات الجوهر من توقف الجوهر قوله والاشك ان عدم المجموع
يكون بعدم احاد شئ الخ نقل عنه ره ان فيه اشارة الى ما فى كلام المص من الخلل ولعل وجهه ان المفهوم منه لزوم
وجود موجد يكون ارتفاع المجموع بجميع اجزائه ممتنعا بالنظر اليه وبهذا لا يظهر كون ذلك الموجد خارجا
عن المجموع لان كل واحد من آحاد السلسلة غير المعلول الاخير يمنع ارتفاع مجموع السلسلة بالنحو المذكور

اذ الارتفاع بهذا المعنى يتوقف على ارتفاع كل واحد من آحاده ومن جملة الآحاد معلول ذلك الجزء الذي فرض
علة للمجموع وهذا الجزء يمنع عدم معلوله يتوقف عليه عدم المجموع بالمعنى الثاني وما يمنع الموقوف عليه يمنع الموقوف
بالضرورة فالصواب ما اشار اليه الشارح من ان موجد السلسلة ينبغي ان يمنع جميع طرق انعدام السلسلة و
لا يجوز ان يكون جزءها لان من جملة طرق انعدامها انعدامها بانعدام هذا الجزء المفروض علة لها
فيلزم ان يكون عدمه ممتنعا نظرا الى ذاته مع امكانه وبهذا يظهر وجه تغيير قول المص اذ فرض عدم جميع الاجزاء بقوله
اي عدم كل واحد منها ويمكن ان يوجه كلام المص ايضا بان كل جزء من السلسلة انما يمنع عدمها بعدم
معلوله اذا كان موجودا والمفروض عدمه ايضا وما يمنع عدمه وعدم غيره لا يكون الا واجبا نعم ما ذكره
الشارح اظهر فليتدبر **قوله** لان عدم شيء منها ليس ممتنعا نظرا الى ذاته فيه بحث لان هذا انما يفيد اذا لزم ان
يكون علة الشيء مانعة بجميع انحاء عدمه بنفسها اذ لو كفى كونها مانعة له اما بنفسها او بجزئها لم يفد
ما ذكر لجواز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للسلسلة ويكون مانعا لعدمها بعدم نفسه لكن لا
بنفسه بل بما هو داخل فيه وهو ما قبله بمرتبة وهكذا على ما صورناه من قبل ثم الحق انه يكفي كون العلة
مانعة لجميع انحاء عدم المعلول اما بنفسها او بجزئها للقطع بان آ اذا كان علة لج و ب علة لد كان مجموع
آ ب علة مستقلة لمجموع ج د ومانعا لجزئه لعدم ذلك المجموع بعدم احد جزئيه فليتامل **قوله** و
هذا المسلك غير محتاج هذا ظاهر فان حاصله ان علة الجميع يجب ان يكون خارجة عنه والخارج عن جميع
الممكنات واجب ولا يتوقف هذا على ملاحظة كون ذلك الجميع متناهيا غير مشتمل على الدور وان كان ثبوت
الواجب يستلزم التناهي بخلاف المسلك الاول والثاني فانه جعل فيهما بطلان الدور والتسلسل مقدمة لدليل
اثبات الواجب صريحا واما احتياج المسلك الثالث اليه كما يشعر به مقتضيه عدم الاحتياج بالرابع والخامس
ففيه خفاء والحق انه لا فرق بين الثلثة في ان كلا منها اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل من غير احتياج في اثبات
الواجب الى ملاحظة بطلانه غاية ما يعلم مراده غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل معا فالتخصيص صحيح
لان المسالك الثلث محتاج الى ابطال الدور اذ لولا ابطاله لم يبطل كون الجزء علة لعليته بل لنفسه
ايضا غايته انه لا يحتاج الى ابطال التسلسل فليتامل **قوله** وقريب منه مكشوف فان الرابع ناظر الى وجوب
الوجود والخامس ناظر الى امتناع العدم وهما متقاربان كذا نقل عن الشارح في المسلك الرابع ومستخرج
من ملاحظة حال عدم المعلول الخ **قوله** لزم ان لا يوجد شيء اصلا قيل هذا المسلك ايضا محتاج الى
ابطال التسلسل لان كل ممكن وان لم يستحق الوجود بنفسه نظرا الى نفسه استحقه نظرا الى علته
فيجوز ان يعلل كل من الممكنات بعلة ممكنة لا الى نهاية يستحق الوجود والايجاد بالنظر اليها والنظ

ان هذا المسلك يحتاج الى نوع حدس قوله وهذا المسلك اخصر المسالك واظهرها قيل ههنا
مسلك اخر لطيف وهو انه لو لم يوجد الواجب لانحصر الموجود في الممكن وكل ممكن موجود لابد
له من علة تامة بالضرورة فان كانت علة ذلك الموجود المفروض ممكنة احتاجت ايضا الى علة فلا
يكون نفسها علة تامة الممكن المفروض اولا لاحتياجه الى علة تلك العلة ايضا وان كانت واجبة
او مشتملة عليه ثبت المط وفيه ان العلة التامة للممكن في مرتبة من المراتب جاز ان يكون نفسها
علتها كما اشار اليه في الاعتراض على المسلك الثالث واما فاعله المستقل بالتاثير فجاز ان يكون
جزئها وبالجملة بعض الاعتراضات الموردة على المسالك المتقدمة متأتية ههنا ايضا فتامل قوله
مانعة الخلو انما قيد بهذا لانه لاغرض في منع الجمع وان كان ممنوعا في المتقابلين وبهذا يظهر وجه عدم
التعرض للانفصال الحقيقي قوله لان الدليل ملزوم الخ فيه ان الملزوم هو الدليل الصحيح والذي يبطل هو
الفاسد فعلى تقدير ان يستلزم انتفاء الملزوم انتفاء اللازم لاخلل في ابطال ذينك الدليلين
الفاسدين وايضا اللازم للدليل هو العلم بالمدلول فاللازم على تقدير تسليم الاستلزام من
انتفاء العلم بالطرفين ولا محذور فيه قوله لكان وجوده اه اما نفس ماهية لو حمل وجوده
على مفهوم الكون في الاعيان المضاف اليه تعالى سقط الجواب الاول لكنه خلاف الظ قوله لان
العالم قديم بدليله فيه ان القديم من العالم عند من يقول به بعض اجزائه اذ لا شك في تحقق
الحوادث فجاز ان يكون الواجب موجبا بالنسبة الى ذلك البعض ومختارا بالنسبة الى ما عداه
فلا يبطل بهذا الاختيار المطلق وان حمل الاختيار والايجاب في قوله اما مختارا او موجبا
على الاختيار والايجاب بالنسبة الى كل مصنوعاته منع الملازمة الا يرى ان المتكلمين
قائلون بانه تعالى موجب بالنسبة الى صفاته ومختار بالنسبة الى ما عداها وكان
ما ذكره الزامي فتامل قوله لزم قدم الحادث اليومي او التسلسل اذ لو توقف كل حادث يومي
على شرط حادث لزم الثاني والا لزم الاول قوله اي في ذات الواجب تعالى اي باعتبار صفته
الحقيقية التي هي العلم فظهر طباق قوله الاتي لا في صفاته الحقيقية فان علمه اه قوله
ان هذه الافعال المتقنة لا تستند الى عديم العلم هذا بناء على المذهب الحق الثابت بالبرهان
من وجوب اسناد جميع الاشياء ابتداء الى الله تعالى فلا عبرة باحتمال ان يوجد الواجب
ولا يكون فاعل هذا المتقن بل يكون الفاعل امرا متوسطا ظاهرا صادرا عنه عز وجل
بالايجاب قوله احتاجوا في ذلك الى وجوه اخر الخ قيل عليه ان استدلوا على اثبات

الصانع لحدوث العالم فهو يثبت قدم صانعه وان استدلوا بامكانه فهو يثبت وجوبه واجيب بان
الامر كذلك لكنهم لم يتعرضوا لشيء منهما عند اثباته بل جعلوا كلا منهما مطلبا اخر قوله
اما لذاته وهو باطل واما بفاعل وقد سبق في موقف الاعراض اعتراض على كل من المقدمات
المذكورة ههنا فلينظر فيه والاقرب في بيان الازلية والابدية ان يقال لو لم يكن ابديا
ازليا لكان قابلا للعدم فيحتاج ترجح وجوده على عدمه الى مرجح خارجي فتسلسل قوله
كما طول به الامام كتابه حيث نقل منه الاحتجاج بتلك الوجوه مع الاستغناء عنه وعلى
هذا يندفع الاعتراض بان الامام لم يطول به كتابه بعد بيان كونه واجبا فليتامل قوله
في ان ذاته مخالفة الخ جعل المخالفة في المحصل من الصفات السلبية وهو مبني على تاويلها
بعدم المماثلة ولا ضرورة الى التاويل وان كان التلازم مما لا يشك فيه ثم هذه ليست
من الصفات الوجودية المتعارفة ولذا لم يوردها المص في شيء من القسمين وبكل هو مولها
قوله فانهما قالا المخالفة من كل موجودين اي من كل شخصين موجودين فليس بين
الافراد الانسان عندهما حقيقة مشتركة وهذا هو المستفاد من ظاهر قول الشيخ
ان وجود كل شيء عين حقيقته مع نفيه الوجود المطلق وان اوله المص فيما سبق بان
بان معناه انه ليس للموجود هوية مغايرة للموجود لهوية الموجود قوله هو المثل المتاوي اي
العادي واصله الهمزة لانه من النوء وهو النهوض وكان المتعادين ينهض كل منهما الى
الاخر قوله فهو منزه من المثل الخ اما في ذاته فلما ذكره واما في صفاته فلان شيئا من
الممكنات لا يسد مسده في شيء من الصفات وكان هذا هو الذي بعده ذكر المثل يشير الى الثاني
قوله مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة ومبنى كلامهم على ان مفهوم الذات تمام
حقيقة ما تحته كما سبق ولا اشتراكه ذاته تعالى سائر الذوات بمعنى ان الذات اعني
ما يقوم بنفسه او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه صادق على الكل صدق العارض على المعروض
مما لا نزاع فيه قوله والحيوة والعلم التام الخ انما لم يقيد الحيوة بشيء يمتاز به عن حياتنا كما قيد
العلم والقدرة لان حقيقته تعالى مخالفة بالنوع لحياتنا على ما سيجيء في رابع مقاصد المرصد
الرابع فلا حاجة الى التقييد بخلاف العلم والقدرة هكذا قيل وفيه انهم صرحوا بان علمه
تعالى وكذا قدرته ليس بعرض بخلاف علمنا وقدرتنا فكيف المماثلة ويمكن ان يقال انما
لم يقيد الحيوة لان حيوته تعالى عند غير الفلاسفة وابي الحسين صفة توجب صحة العلم والقدرة كما

سيجي

سيجئ والظاهر ان مراد مثبتي الاحوال بهما العالمية والقادرية اللتان جعلوهما مميزتين له تعالى فتقييدهما
بالتامة تقييد للحجة في الكمال والله اعلم قوله ليس كمثله شئ قيل العرب اذا ارادت المبالغة في نفي
المشابهة جمعت بين حرفي التشبيه فتقول ليس كمثل فلان احد وقيل الكاف صلة زيدت في الكلام للمبالغة
وقيل المثل صلة كما قال الله تعالى فان امنوا بمثل ما امنتم به يقال ليس هذا كلام مثلك اي كلامك
والكلام في هذه الاية مبسوط في المطول وحواشينا عليه فلينظر فيهما قوله هي المشاركة
في اخص صفات النفس قد سبق في اواخر بحث الوجود ان المشاركة في الحقيقة يستلزم المشاركة
في اللوازم التي من جملتها الاحوال ويشير اليه الان ايضا فنفي المشاركة في اخص الصفات يستلزم نفي
المشاركة في الحقيقة فلا يصح قولهم دون المشاركة في الذات والحقيقة اللهم الا ان يكون مرادهم
مجرد رد استدلال الاصحاب بهذه الاية على نفي المشاركة والحقيقة ويحمل كلامهم على المنع والسند
فتامل قوله مشترك بين الموجودات فلا يحصل التميز عن جميع الذوات المماثلة له في الذاتية وان حصل
التميز عن بعضها وهو ذوات المعدومات الممكنة الثابتة في حال العدم عند المعتزلة ومقصودهم
بيان ما يمتاز به عن جميع الذوات وقد عرفت ان الحجة المذكورة ايضا كذلك بقي ان يقال المشترك
هو الوجود المطلق ويجوز ان يراد بالوجود فيما سبق الوجود الخاص فلو صير الى التقييد لمجرد نفي
المنافاة من غير تعرض لاشتراك الوجود لكان اولى ويمكن ان يقال مرادهم بيان الامر الذي يميزه تعالى
عن غيره ويكون معقولا لنا حتى يمتاز به عندنا ووجوده الخاص لا يعقل من حيث خصوصه وانما
يعقل بالقيدات الكلية وان كانت منحصرة في فرد كالوجوب فتامل قوله فيلزم التركيب في هوية كل
منهما فان قلت التشخص عين الماهية في الخارج كما سبق تحقيقه فلا يلزم التركيب منه قلت لو سلم ذلك
فالتركيب في العقل ايضا ممتنع في الواجب تعالى كما سبق بقي ان يقال تعين الواجب تعالى زائد على حقيقته
عند المتكلمين لكنه امر عدمي ليس بداخل في هويته تعالى والمتشخص معروضه فلا يلزم التركيب فالاولى
في الاستدلال ان يقال ذلك التعين ليس مقتضى ذاته ولا لازم ذاته تعالى والا لم يوجد متشخص اخر من
تلك الحقيقة مع ان المفروض اشتراك الذوات في تلك الحقيقة متعين استناده الى امر منفصل
فيلزم الاحتياج ويمكن ان يقال في بيان لزوم التركيب ذلك التعين لما لم يجز ان يكون مقتضى ذاته تعالى
ولا لازم ذاته تعالى لما ذكرنا ولا عارضا لامر منفصل للزوم الاحتياج تعين عروضه لامر مختص وذلك
الامر اما ذاتي او منته اليه لئلا يلزم التسلسل وعلى التقديرين يلزم التركيب فتدبر قوله اعني اشتباه العارض
بالمعروض الاظهر لما سبق ان يقول اعني اشتباه مفهوم الموضوع لما صدق عليه فيكون الباعث على ما ذكره

كون الشبهة الموردة من اشتباه العارض بالمعروض قوله اذا قلت سبحان الخ السبحان بفتح اليا العيبوان الحذر على حرم
استعارة للقلب الذي يدفع شين الشبهة عار الاغاليط عن ثبات مكره قوله فتنافيه ما تقدم الخ فان
قلت حاصل الاستدلال انا نعقل ماهية الوجود ولو بوجه مع الغفلة عن الواجب بالكلية فيكون زائد
عليه قلت لا ينجح الجواب فيه المعلوم في الصورة المفروضة هو الغفلة عن تعقل حقيقة الواجب بالكنه وعن
تعقله من حيث انه واجب لا تعقله بوجه ما قوله على تقدير صحته الخ اشارة الى المنع لجواز ان يكون وحدة
الوحدة نفسها وبانه لا يلزم من جواز وجود طبيعة وجود جميع افرادها فجاز ان يكون الوحدة وجودية و
وحدة الوحدة عدمية كما مر مثله مرارا قوله وفي هذه العبارة نوع قصور لان الضمير في قوله يمتاز عن غيره ان كان
راجعا الى الذات لم يصح ان يجعل عدم العروض للغير سببا للامتياز لان كثيرا من الجواهر كذلك اللهم الا ان يجعل
ضمير عروضه لوجوده اعني الوجود المضاف من حيث انه مضاف فيصح كونه بسبب امتياز الذات وعلى تقدير صحته خلاف
الظاهر وان كان راجعا الى الوجود المشترك فهم منه على تقدير صحته ان المقصود بيان امتياز الوجود المطلق
عن الموجودات او الوجودات الخاصة وذلك لا امتياز على تقدير تسليمه ليس بمقصود بالبيان هاهنا بل
المقصود اما بيان امتياز ذاته تعالى عن سائر الموجودات او بيان امتيازه عن سائر الوجودات الخاصة قوله مخالطا
لجميع الممكنات قالوا لا يخفى ان نور الشمس اذا وقع على الاشياء لم يعرض له بسببه نقصان اصلا واذا كان في المحسوسات
شيء كذلك فلم لا يجوز ان يكون ما هو خال عن ادراك العقول كذلك والحق انه عذر بارد قوله وهي
الصفات السلبية وتسمى بنعوت الجلال كما ان الوجودية تسمى بصفات الاكرام وانما قدم الصفات السلبية على
الوجودية اهتماما بشانها فالتنزيه عن النقايص اهم من اثبات صفات وجودية زائدة على الذات وهذا
التنزيه هو معظم المقصود من بعثة الانبياء عليهم السلام كما اشرنا اليه في اوائل الكتاب قوله ليس في جهة
ولا مكان ان اريد بالجهة منتهى الاشارة الحسية او الحركات المستقيمة فيكون الجهات اطرافا وحدودا
للامكنة لانها ح تكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان وان اريد بالمكان الذي هو جهة ما يكون
عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما ثم الملازمة بين نفي المكان ونفي الجهة ان سلمت لم يقدح
في الجمع بين النفيين لان المقام مقام التفصيل والتوضيح كما لا يخفى قوله الى كونه في الجهة الخ
اي في جهة الفوق كما هو الظاهر من قوله وخصصوا الجهة الفوق اتفاق وكذا المراد من الجهة في قوله
ومنهم من قال ليس كونه في الجهة الخ جهة الفوق قوله اطيط الرحل الجديد الاطيط صوت الرحل و
الابل من ثقل احمالها وكذا صوت الجوف من الخوى قوله وقيل بمسافة غير متناهية هذا قول
الهيصمي ولا يخفى انه ليس بمعقول اصلا لان المسافة ح محصورة بين حاصرين فكيف يعقل

عدم

عدم تناهيها قوله الى اللفظ دون المعنى قيل فيه بحث لان اثبات الجهة لا كجهة الاجسام ليس كنفيه كما ان اثبات
الرؤية لا كرؤية الاجسام ليس كنفيها واجيب بان الرؤية المذكورة لها معنى يصلح محلا للنزاع وهو الانكشاف
التام البصري بلا جهة ومقابلة بخلاف الجهة فان المنفي منها ههنا هو الجهة المشار اليها بهنا او هناك
واما سواها فمسكوت لا منفي قوله لزم قدم المكان ان اراد به الزام المشبهة القائلين بكونه تعالى متمكنا
على العرش صح اللزوم لكن لا يكون دليلا على مطلق انتفاء المكان وان اراد به البرهان على هذا المطلب
العالي ورد عليه انه انما يتم اذا قلنا بان المكان هو السطح او البعد المجرد الموجود واما اذا قلنا بانه
الخلاء المتوهم كما هو المذهب فلا لان القديم موجود لا اول له ولا وجود للمكان اللهم الا ان يدعى
الفراغ محاط بشيء البتة فيلزم قدم المحيط وفيه منع ظاهر وان اراد بالقدم الازلية ورد عليه
ان المبرهن عليه فيما سبق نفي القدم بالمعنى الاول عما سوى ذاته تعالى لا نفي الازلية كيف ولعدام الحوادث
ازلية بلا مرية قوله فيلزم امكان الواجب فان قلت انما يلزم امكان الواجب لو لزم الاحتياج الى
الغير في الوجود واللازم مما ذكره هو الاحتياج اليه في التمكن فلا يلزم الامكان قلت لما استحال
وجود المتمكن بدون المكان كان الاحتياج اليه في التمكن احتياجا اليه في الوجود مآلا ولا شك
انه ينافي الوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء المطلق فمنع لزوم امكان الواجب
قياسا على الاحتياج في كونه خالقا الى ما صدر عنه غلط قوله ووجوب المكان فيه ايضا مبني على
وجود المكان فلا يستقيم على راي المتكلمين وعلى تقدير وجوده لا يتم ايضا لان اللازم من
جواز الخلاء عدم احتياج المكان الى كون المتمكن شاغلا فيه وهذا لا يستلزم استغناءه عنه
في وجوده فالصواب ان يستدل على هذا المطلب بانه لو كان الواجب تعالى متحيزا لم يكن
منفكا عن الاكوان ضرورة فيلزم حدوثه لان الاكوان موجودة عند المتكلمين ايضا
كما سبق وكل موجود سوى ذاته تعالى حادث فيكون الباري محلا للحوادث وما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث قوله فيكون اختصاصه ببعضها اه قيل لم لا يكون يجوز ان يكون لذاته نسبة
مخصوصة الى بعض الاحياز او يكون المخصص هو الارادة واجيب عن الاول بانه لا مجال
لاختلاف النسبة فيما يتشابه المنسوب اليه وعن الثاني بان اسناد التمكن الى الارادة
يوجب حدوثه والتمكن يستحيل وجوده بدون المكان كما سبق والخصم ايضا معترف
به فان قلت لم لا يجوز ان يكون قبل هذا المكان في مكان اخر لا الى نهاية فلا يلزم
الانفكاك عن مطلق المكان قلت الانتقال من مكان الى مكان لا يكون الا بالحركة وهذا

معلوم ضرورة والحركة حادثة قطعا فيلزم كونه محلا للحوادث فيلزم حدوثه تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله اى تداخل المتحيزين مطلقا اشار بقوله مطلقا الى رد ما ذكره الابهرى من ان استحالة تداخل المتحيزين فيما اذا كانا من جنس واحد وههنا ليس كذلك قوله لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا المراد بالجوهر ههنا المتحيز القائم بنفسه وبالعرض المتحيز القائم بغيره ومن البين انه لا واسطة بينهما بعد تحقق التحيز وانه يكفى فى استلزام كونه شيئ احقر الاشياء كونه متحيزا قائما بنفسه غير قابل القسمة اصلا غاية ما فى الباب حمل تقدير اخذ الامكان فى مفهوم الجزء الغير المتجزى ان يكون اطلاق الجزء بالمعنى المتعارف عليه مسامحة قوله فلانه يكون ح جزء لا يتجزى فان قلت يجوز ان يقبل الانقسام فرضا لا خارجا فلا يلزم كونه جوهرا فردا او لا يكون جسما قلت ان طابق الفرض الواقع بان يكون فيه شيئ غير شيئ فى الواقع يلزم ان لا يكون جزء لا يتجزى بل جسما مركبا من شيئين او اكثر لانتفاء الواسطة على الفرض وان لم يطابق فلا عبرة به فلا ينافى كونه جزء لا يتجزى واحقر الاشياء كما حققناه فى موقف الاعراض قوله وحيوة قدرها وان لم يكن فى عبارة المص ليلايم قوله فيما سيأتى قادر دون احياء قوله بناء على تماثل الاجسام الخ فان قلت لا يلزم من المساواة فى الحصول فى الحيز الاتحاد فى تمام الماهية حتى يثبت التماثل قلت معنى تماثل الاجسام تركبها من الجواهر المتماثلة لا تساويها فى الحصول فى الحيز نعم يتجه انه لا يلزم من الاتحاد فى تمام الماهية نفى الاتحاد فى القدم والحدوث فانهما من اللوازم الخارجية كما سيصرح به الشارح فيما سيأتى قوله بل على تماثل المتحيزات الخ وجه الاضراب ان هذا هو المناسب بقوله لكان مساويا لسائر المتحيزات واما البناء على تماثل الاجسام فقط ففيه ان تماثلها بناء على ما ذكرته لا يستلزم تماثل المتحيزات فلا يلزم الموافقة فى الدوام فلا يصح قوله فيلزم ح اما قدم الاجسام او حدوثها اللهم الا ان يقال عدم كونه جزء لا يتجزى ثابت بالاتفاق فلو كان متحيزا لكان جسما مساويا لسائر الاجسام المتحيزة فى التركيب من الجواهر المتماثلة فيلزم ح احد الامرين المذكورين وانت خبير بان اثبات استلزام التحيز للتركيب من الجواهر المتجانسة دونه خرط القتاد قوله والجواب منع الضرورة العقلية كيف ولو كان ضروريا لامتنع اطباق الجمع العظيم وهم ما سوى الحنابلة والكرامية قوله لا ضير بمقدار معين ووضع معين الخ قد بنا فنين فى ذلك لجواز ان يكون تحيزه على سبيل التبع لتحيز الاشخاص الخ اذ لا يكون له فى ذاته مقدار ووضع معينان بل يكون موصوفا بهما على سبيل المجاز وصفا للحال

بما هو صفة للمحل والحق انه اذا كان متحيزا ولو بالتبع لم يكن بد من وضع مخصوص ومقدار معين
فلا يطابق افرادا مختلفة الاوضاع والمقادير على ان تسليم العلماء القائلين بوجودهما
لعدم تحيزهما يكفي لنا اذ غرضنا انه لا يمتنع تعقل امر لا يثبت له العقل حيزا ضرورة فان
هذا القدر يكفينا في منع بداهة تلك المقدمة والاحتمال المذكور لا يقدح في هذا الغرض كما
لا يخفى **قوله** فاما ان يتصلا او ينفصلا الخ قيل لو زيد قوله اولا هذا او ذاك وهو خروج عن المعقول
كما فعل في الثالث لكان احسن والامر فيه سهل **قوله** الثالث انه اما داخل العالم الخ الفرق بين الدليلين باعتبار كل
من الشقين فان الاتصال هو المماسة سواء كان من داخل او خارج ولو اشترط فيه كونها من خارج فالفرق
اظهر والانفصال عدم الاتصال عما من شانه ذلك واما الخروج فهو يتناول المماسة من خارج والانفصال
قوله والاول لانهما الى المط اما الاول فلان العالم في جهة فما هو فيه يكون في تلك الجهة واما الثاني فلانه اذا
كان خارجا عنه يكون في احدى الجهات الست منه فلا عبرة بقول صاحب الكواشي ليت شعري ما المحذور في
اختيار انه خارج ومنع ما ذكر فيه فكانه توهم ان الخروج مجرد سلب الدخول لا انكر ان المتبادر اخص من
ذلك السلب وهو ما يكون في حيز مباين من العالم وهذا المعنى الاخص هو مراد المستدل فلذلك لا يختاره
قوله والجواب منع التفسيرين ان كان المقصود بالوجه الرابع الزام المتكلمين القائلين بان معنى القيام بالغير
مطلقا هو التحيز تبعا لم يتجه هذا الجواب لكن لا يفيد للخصم اثبات مطلوبهم وانما يحصل به الزام بعضهم
قوله وقد يقال في تقريره جعل الامر هذا وجها اخر ولكان قريبا من الرابع جدا حكم المص بانه تقرير اخر
وفي كلامه ايماء الى انه كلام ابتدائي قبل ملاحظة الجوازات بل وان علم منه انه قاعده ولذا سكت عن
جوابه فلا يتجه انه لا وجه له بعد منع تفسير القائم بغيره بما ذكره واراد بالاجماع على ان له تعالى
صفات اجماع المجسمة مع اهل السنة ولو اريد اجماع الكل وجب ان يعم الصفات للاحوال والاضافات
ليصح دخول المعتزلة والحكماء فيه **قوله** من الايات والاحاديث نحو قوله الاستواء مشعر بالتحيز
يقال استوى فلان على ظهر دابته اي استقر والمجيء والاتيان والنزول لانه لانتقال من مكان الى مكان
والعندية مشعرة بالتحيز والجهة والصعود والعروج الحركة الى جهة العلو فكونهما اليه تعالى
يشعر بكونه في تلك الجهة ايضا تعالى عن ذلك ومن في السماء يكون متحيزا فيه والدنو مشعر بالتحيز
لكن الاستدلال به مبني على رجوع ضمير دنا الى الله تعالى والرجوع الى جبرائيل عليه السلام مذكور
ايضا في كتب التفاسير وقد يستدل على التحيز بشيوع رفع الايدي الى السماء عند الدعاء فانها
طريقة متوارثة من السلف والجواب ان ذلك الرفع ليس لان المدعو في السماء تعالى عن ذلك بل

لان السما قبلة الدعاء كما ان الكعبة قبلة الصلوة فكما ان الله تعالى عز وجل يخصص بعض الامكنة
ببعض العبادات كذلك تعالى عن تخصيص بعض الجهات بالتقرب اليه بالدعا **قوله** اتيان عذابه
وانما خصصه بالظلل من الغمام لان اكثر العقوبات يتقدمها ظلل فلا يظن منى ان ضهير دنا راجع
الى الرسول عليه السلام والاظهر ان يقال دنوه تعالى منه عم كما نقل في بعض القصص **قوله** والدنو هو قرب
الرسول عليه السلام يعني ان دنو الله تعالى من رسوله عليه السلام كناية عما ذكره رفع مكانه **قوله** وحفوه بالدليل
وحضرتي بالسماء الدنيا مبالغة في التلطف **قوله** فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل
اشارتها ادعاء هذا العلم والجهل ان كان باسنادهما الى الوحي المقارن لاشارتها الى السماء فلا كلام
فيه وان كان باسنادهما الى نفس الاشارة المذكورة كما هو الظاهر من العبارة ففيه انه انما يدل
على ذلك لو كان السوال باين لا اله واما اذا كان باين الله تعالى كما هو المذكور في الاستدلال فالدلالة
المذكورة محل بحث لان الله اسم خاص لذاته تعالى لم يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام
كما صرحوا به فمن اين يعلم من تلك الاشارة انها ليست وثنية وانها تريد انه تعالى خالق السماء وليست
على معتقد كفار العرب من كونه تعالى في السماء على ما ذكره الفاضل وغيره في تفسير قوله تعالى أأمنتم
من في السماء من جواز كون الاية على زعم العرب فانهم زعموا ان الله تعالى في السماء تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا على انه يلزم مما ذكر عدم مطابقة جواب الخرساء للسوال باين والقصد الى خلاف
ما ترقب السامع من الجارية الامية بعيد جدا ولارباب المكاشفة فيه وفي امثاله ذكره في مفتاح الغيث
وغيره والله اعلم **قوله** وذهب بعض الجهال اذا كان النزاع مع البعض في اللفظ لا في المعنى فالحكم
بالجهل مطلقا اما على التغليب او على اطلاق الاسم مع عدم ورود الاذن وقع الايهام بما لا
يجوز في حقه تعالى اصلا على ان اجراء الجسم مجرى الموجود والقائم بنفسه من انا والجهل لانه
مخالف للعرف ولما اشتهر من الاصطلاحات **قوله** لو كان جسما لكان متحيزا هذا الاستدلال
على تقدير تمامه انما يتاتى اذا لم يستدل على نفي التحيز بما يتوقف على نفي جسمية كما في بعض الادلة
السابقة **قوله** فيلزم الترجيح بلا مرجح قيل لم لا يجوز استناد الترجيح الى الارادة والجواب ان
الاستدلال المبني على تماثل الاجسام وذكره في جواهر المقاصد ان هذا اصل يبتني عليه كثير من قواعد
الاسلام فلا يجوز كون المخصص هو الارادة اذ ننقل الكلام الى اختصاصه مع تلك الارادة على ان
بعض الصفات ماله ما يدخل في نفيه المتقدم على اتصافه تعالى بالارادة فلا تكون الارادة مرجحة
لاتصافه تعالى بها وايضا فالمستند الى الارادة حادث كما هو المشهور فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث

قوله يكون بمخصص خارج هذا ايضا مبني على الاجسام متصفة باتصاف الواجب تعالى بصفاته دون
اضدادها وهم محض اذ ذات الواجب تعالى مخالف لسائر الذوات فلا محذور في اقتضائه خصوصية صفات
بخلاف ما اذا كان مماثلا للاجسام قوله انما يتصور فيما وجوده غير متناهية قد ذكر هذا الكلام
في اول موقف الاعراض ايضا وصرح الشارح هناك بان قوله اذا وجدت يدل على زيادة الوجود وقد
سبق منا المناقشة فيه بان زيادة الوجود المطلق مما لا نزاع فيه للفلاسفة فلم لا يكفي ذلك في صدق
هذا التعريف على الواجب وبسطنا القول فيه بعض البسط فليرجع اليه قوله فلا يكون جوهرا عندهم ايضا لح
قيل اطلاق الجوهر على الباري سبحانه بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شايع عن
الحكماء وعليه قول محمد بن كرام ان الله تعالى احدي الذات احدي الجوهر قوله كما يجر الى الجهة والمكان لفظ تجويز لح على
انهم لا يصرحون بالجهة والمكان وقد سبق تصريحهم بهما ولكن مراده ان هذا الجر محقق ثابت باعتبار قولهم
بالجسمية سواء صرحوا بهما ام لا ويجوز ان يكون ايراد الجر للمشاكلة قوله او الذاتي لفظا او بمعنى الواو والافسد
المعنى اذ التسوية انما هي بين الامرين لا بين احدهما وفي مثله توجيه اخر ذكرناه في بحث الحد من حواشينا على
المطول قوله لا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان لح ظاهره تناقض ما يفهم من كلام الشارح في مباحث الزمان
من الثابت اذا نسب الى المتغير بالتقدم الزماني لم يحتج المتقدم الى الزمان والظاهر ان التقدم الزماني عند
الفلاسفة لا يجامع فيه القبل مع البعد ويكفي فيه مقارنة المقدم لزمان لا يقارنه المتاخر اللهم الا ان يقال
ما ذكره الشارح ههنا متابعة للمصنف وليس بمختار كيف وتقدم الباري عز اسمه على الحوادث لا بد ان يكون
زمانيا عند الفلاسفة كما ان تقدم الاب على الابن كذلك عندهم ايضا اذ قد صرحوا بوجوب اجتماع المقدم
والمتاخر في غير التقدم الزماني وبذلك استدلوا على سرمدية الزمان وبهذا يعلم ان قوله هو تقدم زماني
عندهم انما يستقيم بالنسبة الى القديم من اجزاء العالم قوله عن وجوده في زمانين اي عن وجوده الواقع
فيهما بان يكون امرا تدريجيا منطبقا على الزمان كما هو المتبادر من لفظة في بالنظر الى الاستعمال
الشايع بخلاف المقارنة قوله كان نسبة كلامه الازلي لح سيجيء في بحث الكلام ما يفيد زيادة
بصيرة منها اما اذا قلنا بل خلاصته هذا السر قد ينتج بها فيما سبق فالذي لم ينتج به هو الثاني والثالث
قوله لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية لم يرد بها التبعية في التحيز حتى يرد ان الحلول هو الاختصاص
الناعت بل ان الحال تابع للمحل في الجملة وذلك ضروري ومناف للوجوب الذاتي الذي هو منشأ
الاستغناء المطلق واستدلالهم على انتفاء الوجوب الذاتي في الصفات بغير هذا لا يقدح فيما ذكرناه
اذ تعدد العلل لا ينفيه قوله لو استغنى عن المحل لذاته بحيث يكون الذات علة مستلزمة لذلك لح

الاستغناء نعم لا يرد جواز التخلف تخلف الكرية عن العناصر والبرودة عن الماء قوله فان الاستغنا
عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما قد سبق الاعتراض على انتفاء الواسطة بين الاستغناء والاحتياج
الذاتيين وجوابنا عنه في ثاني مقاصد مرصد العلة والمعلول فلينظر فيه وقد يقال في تصحيح اصل المسئلة
بمجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى
توسيط الاحتياج بالذات وهذا انما يتم لو لم يكن وجوب استغناء الواجب معللا بان انتفائه يستلزم
الاحتياج المستلزم للامكان فتامل قوله فيلزم محال الحال معا لا يقدح في لزوم المحالين معا عدم لزوم قدم
المحل على تقدير حدوث الحال لان استلزام الامكان للحدوث مطلقا ممنوع الا يرى الى الصفات الممكنة
القديمة ولو سلم فادعاء لزوم المحالين الزاما للخصم القائل بالحلول وقدم الحال ولا شك في صحته قوله فان
المحل ان قبل الانقسام اه اي ان قبله من حيث هو محل لزم الانقسام وان لم يقبله من هذه الحيثية
سواء قبله من حيثية اخرى ام لا لزم الاحقرية فلا يرد على الدليل منع لزوم الانقسام على الشق الاول لجواز
ان يكون حلولا سريانيا نعم يرد ان ما ذكر لا يدل على عدم حلوله في المجرد الا ان ينفي الكلام على عدم ثبوت
المجردات بل على ثبوت عدمها لكن في تمام دليله كلام قوله ولا يمكن ما يجزم بعدم حلوله الخ وتجويز ان يكون
لذاته تعالى خصوصية مرجحة للبعض مع تساوي الكل في القبول مما لا يلتفت قوله بل الاجسام الخ الاولى
ان يقول بل الجواهر لان الانتقال يتناول الجوهر الفرد والجسم وكانه اكتفى بالاجسام لان انتقال ما يستلزم
انتقاله ضرورة ان انتقال الكل يستلزم انتقال الجزء لان انتقال الجسم متفق عليه قوله وضبط مذهبهم
الخ ليس المراد ضبط مذهبهم في الحلول والاتحاد لان القول باحد الوجهين الاخرين ليس قولا لشيء منهما
بل المراد ضبط مذهبهم مطلقا ويكفي في التعريف اشتماله على القول بالحلول والاتحاد ولكن بقي
قسمان لم يذكرا في الضبط وهو اتحاد صفته تعالى ببدن عيسى واتحادها بروحه اللهم الا ان
يكون عدم ذكرهما لبعدهما عن الوهم جدا على ان دليل بطلان اتحاد يعم الذات والصفة ثم
الذين يقولون بشيء من الاحتمالات الست طائفة منهم اذ لا يشمله في قول بعضهم بالحلول
والاتحاد فلا ينافي هذا الاحتمال الجزم بان المخالف للاصليين ثلث منهم النصارى واعلم ان ههنا
احتمالات اربعة اخرى وهو القول بتولد بدنه او روحه من ذاته تعالى او صفته قال الامام الرازي في
نهاية العقول القول بالتولد مرجعه الى اتحاد الذات والصفة بعيسى عليه السلام او حلول الذات او
الصفة فيه اذ لا يعقل التولد الا بان يكون من الاب شيء منه في الابن ومن هذا يعلم مع ما سبق
يعلم وجه ترك المص للاقسام الاربعة والله اعلم قوله كلها باطلة الا الاخير الخ فهو ما عليه اهل

الحق الا انه لم يرد في شرعنا اطلاق الاب على الله تعالى والابن وعلى المسيح عليه السلام قوله خوفا من الاضلال
وضعفا في الابنية فانه املى الموقف السادس في اخر الحجة بعد الخمسة السابعة بخمسة وعشرين
لسنة كذا نقل من الشارح ان بعثه ان نسخ الكتاب في وقت رؤية الاقتصار على بيان الفرق
الاسلامية كانت منتشرة في الاقطار فلم يمكنه حذف الحوالة من جميعها قوله فانه كثيرا ما يتصور
الشيطان الخ لا يخفى ان الكلام في ظهور الروحاني بالجسماني بطريق الحلول او الاتحاد ولا شيء منهما فيما
ذكره من الصورتين بل المحقق فيهما مجرد تمثيل فلعل مرادهم التنظير لا التمثيل قوله وهو العترة الطاهرة
عترة الرجل نسله ورهطه واراد وابها عليا واولاده رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ونقل عنهم
انهم يستدلون على الاتحاد مع علي كرم الله وجهه بقوله تعالى ان الله هو العلي الكبير فانظر الى جهلهم و
حماقتهم قوله ولا جاز الخ اي وان لم يكن السلب منسوبا الى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به جاز
تجدده في الجملة ولم يرد في جواز تجدده في جميع الصور الا يرى ان ترك اتحاد العالمية في زمان
ما للمستحيل عليه تعالى مع انه سلبه قديم لا يمكن ان يتجدد فتامل قوله فقيل هو الارادة وقيل هو كن
الخ ومنهم من زاد على ذلك حادثين اخرين وهما السمع والبصر قوله مستندة الى القدرة القديمة
لا يخفى ان القدرة ان كان من شانها التخصيص لم يحتج الى اثبات الارادة بالنسبة الى سائر الحوادث ايضا
وان لم يكن من شانها ذلك كما هو مذهبنا لم يصح اسناد هذين الحادثين اليها قوله لا حادثا فرقا بينهما الخ
ووجه التخصيص في الاطلاقين ان الحادث القائم بذاته تعالى قد يكون منشأ لغير القائم به فناسب ان
يسمى الاول حادثا بصيغة الفاعل والثاني محدثا بصيغة المفعول قوله الاول لو جاز الخ فان قلت هذا الدليل
ينتقض بالمتجدد فانه لو جاز قيامه بذاته تعالى لجاز ازلا مع انهم جوزوا ذلك قلت بطلان
اللازم ههنا ممنوع اذ المحال هو جواز ازلية الحادث الموجود لا جواز ازلية غير الموجود الا يرى ان
اعدام الحوادث ازلية نعم لو كان مبنى استحالة ازلية الحادث منافاة وصف الحدوث لها لا استحالة
ازلية المتجدد فيتم النقض قوله والا لزم الانقلاب الخ فان قلت المراد باللزوم ههنا امتناع الانفكاك
كما سيصرح ولا يلزم من انتفائه الانقلاب بالفعل كما يقتضيه سياق كلامه لجواز ان يكون القابلية
جائزة الزوال دائمة الثبوت للذات قلت مبنى الكلام على ان اتصاف الذات بالقابلية لا بد له من علة
تقتضيه اقتضاء تاما وان لم يكن نفس الذات والا لما جاز الانفكاك فهي الذات بارادته اذ لا يجوز ان
علة قابلية الذات غير على ان الغير حادث فيلزم حدوث القابلية البتة وبهذا يظهر توجيه قوله وايضا فيكون
القابلية اه فتامل فيكون صفة زائدة عليها عارضة لها قوله عارضة في موضع الصفة الكاشفة لقوله زائدة

بينها على ان المراد بالزيادة فى كلام المص العروض واستعمال الزيادة فى هذا المعنى شايع منه قول الفقهاء الزيادة فى المبيع المعيب يمنع الرد وح يظهر وجه تفريع قوله فتكون صفة زائدة على تقدير عدم لزومها ويندفع توهم ركاكته على ان الزيادة ثابتة على تقدير اللزوم وايضا قوله ويلزم التس فى القابليات الى اورد عليه ان التس فيها لازم على تقدير لزومها للذات ايضا فلابد لهذا الوجه على اللزوم وقد يجاب المراد من القابلية الاستعداد الذى لا يجامع الفعل والصفة اذا كانت لازمة للموصوف لا يتصور استعداده لها بالمعنى المذكور وانت خبير بان هذا الجواب يدفعه قول المص فى بيان بطلان اللازم وصحة القابلية ازلا يستلزم صحة الطرفين ازلا اذ لا شك ان القابلية اذا اخذت بمعنى الاستعداد المذكور كان ازليتها منافيا لازلية المقبول لامتناع اجتماعهما فكيف يستلزم صحته ازلا مع ان هذا الاستعداد لا من طرف المتكلمين وقولهم بالاستعداد المذكور غير ظاهر فالصواب فى الجواب ان يقال القابلية ههنا بمعنى جواز الاتصاف كما صرح به والصفة اذا كانت متلازمة للموصوف كان اتصاف الموصوف بها واجبا لا ممكنا فلا يكون له قابلية اخرى بهذا المعنى بخلاف ما اذا كانت عارضة لكن بقى ان يقال عدم لزوم مثل هذا التس على تقدير وجوب الاتصاف محل بحث اذ القابلية بمعنى الامكان الخاص وان لم يتحقق ح لكن بمعنى الامكان العام المقيد بجانب الوجود محقق قطعا والا لم يتحقق الاتصاف ثم ان القابلية بالمعنى المذكور امر اعتبارى فاللازم تعاقب امور اعتبارية غير متناهية على الذات القديمة واستحالته مم واما قوله المحصورة بين الحاصرين فقد تعرض عليه بان الذات وان كان معروضا للسلسلة لكنه ليس بطرف لها وتحقيق ذلك ان لاتناهى طولا لا ينافى التس عرضا فالقابليات التى هى شروط لا علل لو تسلسلت لم يلزم الا عدم الانتهاء عرضا والذات انما وقع فى جانب الطول فليس طرفا لغير المتناهى فى جهة عدم تناهيه فليتدبر اللهم الا ان يقال القابلية اعتبارية نفس امرية فيستحيل التس فيها ببرهان التطبيق على ان مجموع القابليات الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شىء قائم بالذات فلها قابلية اخرى بالنسبة الى هذا المجموع فيلزم ان يكون تلك القابلية الاخرى داخلة فى المجموع وخارجة عنه وهو بط وقد سبق فى مثله مرارا قوله واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة الخ المراد بهذه القابلية القبول بالفعل الذى هو مال قيام الحادث به تع لا القابلية التى ابتها ازلية بل القابلية الازلية صحة هذه القابلية التى بمعنى القبول بالفعل كما يدل عليه التامل فى سياق الكلام والاظهر فى العبارة ان يقال فى بيان بطلان اللازم جواز الفيام عبارة عن صحة الاتصاف والاتصاف نسبة تقتضى موصوفا وصفة وصحته ازلا يستلزم صحة

الطرفين

الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا قوله الثاني من تلك الوجوه الخ قيل لم لا يجوز ان يكون بعض
الصفات بحيث لا يكون كمالا الا في بعض الاوقات فح لا يكون الخلو عنه في بعض آخر نقصا على ان هذا
الوجه منقوض بالتجدد فانه صفة كمال فالخلو عنه نقص فان قلت الذي يجوز تجدده في ذاته تعالى
هو الاضافات العدمية التي ليست صفات كمال قلت انكان قولك التي ليست صفات كمال صفة
مساوية للموصوف ورد ان بعض العدميات قد يكون صفة كمال كعلية العالم مثلا وان جعل صفة
مقيدة اتجه ان عدم مثله في الحوادث غير ظاهر اللهم الا ان يقال اتصافه تعالى بالتجدد كونه
رازقا لعمرو لما امتنع قبله اعني وجود عمرو ولم يكن الخلو عنه نقصا ومثل هذا الاحتمال في الصفة
الحادثة انما يكون على ما ذكر من تلاحق الصفات لا الى نهاية وهو باطل عند المتكلمين قوله الثالث
منها انه تعالى اه فان قلت هذا الوجه ايضا منقوض بالتجدد قلت فان الثابت عن غير الموجود
اعتباري محض قوله وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان الخ قد سبق في الامور العامة اعتراض
الشارح على هذا الكلام وبينا الاستلزام بلا محذور فلذا لم يتعرض له ههنا قوله كما اشرنا اليه
بقوله موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم قوله ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك يعني ان نوع الكمال
قديم محفوظ وجوده بتعاقب الافراد الغير المتناهية وحدوث كل فرد لا يستلزم حدوث ذلك
النوع وان لم يوجد الا في ضمن فرد كما زعمه شارح المقاصد وههنا بحث ذكره الاستاد المحقق
في الذخر وادعى فيه المتانة جدا وهو ان القول بتوارد حدوث حوادث غير متناهية على قديم
كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا
بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به ولا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق
عليه ايضا الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق
عليه الحادث بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ازلا ان لا يوجد له
تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنه في حال من الاحوال فلا يكون
سابقا على كل فرد منها اذ المنافاة بين المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية انه
انتهى كلامه والحق ان التناقض انما يلزم اذا استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي
الذي هو عين مجموع الافراد الموجودة او لزم سبق القديم على كل ما يصدق عليه الحادث في زمان
واحد اذ لو لم يستلزم وكفى السبق في ازمنة متعددة كما هو الظاهر لم يلزم ذلك كما لا يخفى على
المص قوله كما سيشير اليه المص الخ اي في بحث القدرة حيث قال بيان امتناع ذلك يسهل عليك

بعد احاطتك لما تقدم قوله ويمكن الجواب عن الوجه الثالث الخ قيل لهذا الوجه تكلما، فلعلهم ارادوا
بقولهم لا يتاثر ذاته تعالى عن غيره انه ليس له جهة التاثر والقبول لانه واحد حقيقي فليس له الا جهة
التاثير والفاعلية غايته ان يدل هذا على نفي الصفات مطلقا او ارادوا بالغير فاعل تلك الصفة لا نفسها
بناء على انه تعالى لما لم يكن فاعلا للمقبول لم يكن بد من الفاعل المغاير وانت خبير بان ثم ما ذكره في حيز
المنع ايما، الى بطلان ذلك المبني عليه فلا غبار على الجواب ح ايضا قوله اذ لا دليل على صحتها الخ اذ لقائل ان
يقول ان اردتم بالضد معنى وجوديا يستحيل اجتماعه مع الصفة الحادثة في محل واحد فلا نم
ان لكل صفة حادثة ضدا وان اردتم به ما هو اعم من ذلك فلا نم ان ضد الحادث حادث
كيف ولو صح ذلك لزم ان يكون عدم العالم حادثا ولو كان عدمه حادثا لكان وجوده
سابقا عليه وهو مح وايضا لا نم ان ما قبل حادثا لا يخ عنه وعن ضده اذ الجسم يقبل الالوان
ويخ عن الجميع كما في الشفاف قوله والرابعة اذ تمت تم الدليل الثاني لكنها ليست بتامة لان الحوادث
المذكورة اذا كانت غير متناهية يجب قدم ما لا يخ عنها لئلا يلزم بقاء الصفة بلا موصوف
نعم اذا كانت متناهية يلزم حدوث محلها الغير الخالي عن واحد منها قوله احتج الخصم بوجوه ثلثة
الاول الخ قد سبق ان الخصم هو الكرامية والمجوس والدليل لا يصلح للكرامية على ما نقله المص منهم من
انهم لا يجوزون الا حدوث ارادته تعالى او قوله تعالى كن فاما ان يجعل دليلا لهم الزاميا او يحمل
الادلة على التوزيع فتامل قوله وانه اضافة الخ فان قلت اي حاجة الى نفي اضافة التعلق مع ان
محله نفس الصفة لا ذات الباري تعالى فعلى تقدير وجوده لا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث
قلت الدليل الاول يدل على ان القديم مطلقا لا يكون محلا للحوادث فوجب الاحتياج على هذا الظاهر
قوله الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة الى اخره سياق كلامهم يدل على انهم يجعلون المصحح
للقيام نفس كونه صفة فرد عليه انه يقتضي صحة اتصافه تعالى بكل صفة حادثة وقد سبق
انهم لا يجوزون قيام الصفة الحادثة التي لا يحتاج اليها في الايجاد قوله وانه سلب لا يصلح جزءا
للمؤثر الخ فيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان ما ذكره حقيقة القدم بل هو عارض لها ولهذا عد البعض
من الصفات الحقيقية واما ثانيا فلان صحة القيام امر عدمي فيجوز ان يكون علتها عدمية
كما سياتي مثله في بحث الرؤية واما القول على تسليم وجودية المعلول بكون القدم شرطا
للتاثير لا جزءا من المؤثر او بكون الحدوث مانعا فلم يلتفت اليه المص لانه ينفي القيام
بالفعل لا امكانه الذي هو مدعى الخصم كما توهم اذ المفروض هو الشرطية او المانعية للتاثير في

الصحة لا فى نفس القيام بل لان اجزاء العلة التامة للموجود كلها وجودية على زعم المص كما سبق فى بحث
العلة والمعلول قوله اومن الحقيقية بناء على القول بالتكوين قوله لكون المريدية والكارهية الخ فان قلت هذا
ينافى ما ذكره المص سابقا اخذا من ابكار الافكار وان وافق ما نقله الشارح من نهاية العقول قلت هذا
شبهة الخصم والمذكور فيما سبق هو القول الحق فلا محذور قوله فيكونان حادثين هذا مدفوع بان الكلام
فى الوجود بعد العدم لا فى العكس على ان الانتهاء صفة الحكم لا الواجب تعالى فالاولى ان يقول الشارح
بعد قول المص وهما عدم بعد الوجود وما ثبت قدمه امتنع عدمه فيلزم حدوث الكلام القائم بذاته تعالى
وهذا التقرير هو الانسب بالجواب قوله المتجددتين لذاته تعالى فى تجدد القبلية بحث الا ان يحمل ذكرها
على التغليب فى الجواب ان الكلام مبنى على وجود القبلية وان ثبت قدمها امتنع عدمها ولما ثبت عدمها بتحقق
المعية تحقق انه ليس بقديم كما مر هذا فى مباحث المقولات النسبية فليتامل قوله وكذا مراد ابى الحسين والجبائية
الخ القول بتجدد العالمية على معنى تجدد تعلقها وكذا فى غيرها لا يختص بابى الحسين ثم ان الجبائية لما //
قالوا بتعليل المريدية بارادة حادثة لا فى محل مثلا يعنى حدوث المريدية عندهم فالحق هو الجواب
الثانى قوله لا يثبتون كل اضافة الخ اذ الاضافات التى يخترعها العقل عند ملاحظة امرين لا وجود
لها عندهم والمعية والقبلية من هذا القبيل فلا يرد عليهم الالزام بها كذا فى الكواشف وفيه ما فيه
لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية لا تقرر لها فى ذاته
تعالى عندهم كما صرح به فى اواخر النمط السابع من المحاكمات فاذا جوزوا التغير الاعتبارات فلم لا
يجوزون تغيرها لانا نقول تغير تلك الصفات سلبها عن الله تعالى فى بعض الاوقات وانه ممتنع بخلاف
تغير الاضافات فان سلبها فى بعض الاوقات ليس بممتنع قوله ويجوز فى القسم الثالث مطلقا الخ اراد بالاطلاق
عدم التفصيل باعتبار نفس الصفة وتعلقها لا انها يجوز التغير فى جميع افرادها كيف وقد ادرج الصفات
السلبية فى عدادها ولا يجوز التجدد فى بعضها كما مر واعترض عليه بان الادلة المذكورة لو ثبتت لدلت
على امتناع التغير فى صفاته تعالى مطلقا اى من اى قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة
خطاء وقد اشرنا الى اندفاعه حيث بينا عدم انتقاض الدلائل المذكورة بالمتجددات قوله
فانها كلها تابعة للمزاج هذا مذهب الفلاسفة واما المتكلمون فقد جوزوا واحصلوا هذه كلها فى
الجوهر الفرد الغير المنضم الى غيره كما صرح به فى اوائل حواشى التجريد فالدليل لا يقبل عدم الاتصاف
بشئ منها عند جميع العقلاء كما هو المدعى قوله قالوا اللذة ادراك الملايم الخ قيل الحق انه مسامحة
منهم والا فاللذة هو الابتهاج المرتب على ذلك الادراك لا نفسه كما شهد بالوجدان قوله ولو تقدم

هذا السؤال الثالث الخ وجه الاولوية ان منع قابليته ينبغي ان يكون بعد تسليم الشركة في العلة لا بالعكس
واعلم ان كلام الشارح يشعر بان السؤال ثلث وتلخيص الكلام يقتضي ان يكون اثنين لان قوله اذا
كان سببا اه من تتمة منع كون اللازم نفس الادراك نعم ههنا سؤال ثالث وهو انه لو كان ملتذا
بادراك الملايم وجب ان يكون متألما بادراك المنافي كاثبات التثليث مثلا لكنه باطل بالاتفاق
قلنا من قوله في توحيده تعالى الخ التوحيد يطلق بالاشتراك على معان من جملتها اعتقاد الوحدانية اى عدم
مشاركة الغير له في الالوهية وهذا هو المقصود ههنا والمشاركة فيها يستلزم الاشتراك في الوجوب
الذي هو معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان فاكتفى الفلاسفة بنفي اللازم فان قلت نفي المثل
مستلزم للتوحيد فلا حاجة الى ما ذكره قلت نفي الشريك المماثل في النوع لا يستلزم نفي الشريك
في الالوهية ووجوب الوجود وهو ظ لجواز كون كل منها مقتضى اللهوية ولو سلم فذكر ما فهم بالالتزام
في باب التنزيه جائز للاهتمام قوله وذلك لوجهين الخ كل من الوجهين مبني على كون الوجوب طبيعة
نوعية وهو ممنوع لجواز ان يكون مفهوم الوجوب كليا عارضا لما تحته من افراد الوجوب المختلفة الحقايق ولا
شك ان الذي يتوهم كونه عين ماهية الواجب ليس ذلك المفهوم الكلي بل ما صدق عليه وح يتمايز الواجبات
بالذات فلا يلزم التركيب ويقتضي الوجوب الخاص الذي نفس ماهية الواجب معينا فلا يمنع التعدد
وبما ذكرنا ظهر انه لا تعويل على دليل الفلاسفة ولا صحة لقول المص فان صح ذلك تم الدليل اه
قوله فيلزم تركبهما الخ فان قلت يجوز كون التعين عارضا كما ذكرته في ثاني مقاصد المرصد الاول من
هذا الموقف فلا يلزم التركيب قلت قد اشرنا هناك الى الجواب على ان ما ذكرنا هناك كان مبنيا
على اصل المتكلمين كما نبهناك عليه واما الفلاسفة فلعلهم يقولون كون التعين عارضا للماهية لا يدفع
لزوم تركب الهوية واما كونه عارضا للهوية فغير معقول لان الهوية شخص جزئي يمنع نفس تصور
مفهومه من وقوع الشركة فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية شيء اما بالعينية او بالجزئية لم
يكن نفس مفهومه من حيث هو متصور مانعا من وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصيا جزئيا
قوله مبني على ان الوجوب وجودي مع انه ليس كذلك لانه اما اقتضاء الذات للوجود او
الاستغناء عن الغير وكل منهما اعتباري لا تحقق له في الخارج فكيف يكون عينها مما استحال عدم تحققه
فيه على ان الوجوب يحمل على ذاته تعالى بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا فلو كان عينه لما كان كذلك
بل كان مثل ان يقال هذا الذات ذ وهذا الذات والمشار اليه فيهما واحد على انه يعقل وجوب
الوجود ولا يعقل خصوصية الذات الواجب وغير المعقول واعلم ان الشارح اشار في مباحث

الوجوب

الوجوب الخ لان برهان التوحيد يبطل اشتراك الوجوب ولوكان عدميا زائدا على الماهية فبنا،
الدليلين ههنا على وجودية الوجوب وكونه عين الماهية ينافضه وقد اشرنا هناك الى جوابه
فلينظر فيه قوله ويلزم الدور لان الوجوب آه اعترض عليه بان اقتضاء التعين الوجوب على تقدير
عدم اقتضاء الوجوب التعين لا يستلزم الدور وانما يلزم لو لم يفرض ولا ذلك العدم واجيب
بان ذلك الفرض لا يمنع لزوم ذلك الدور فى نفس الامر لكونه غير مطابق للواقع لان الواجب
علة لجميع ما عداه فى نفس الامر واليه اشار بقوله لان الوجوب يجب آه فان قلت هذه المقدمة
اعنى ان الوجوب الذاتى علة لما عداه متعدم عليه يغنى عن التفصيل المذكور اذ يكفى ان يقال
ح اما اولا فلان الوجوب الذاتى علة لما عداه قلت بعد تسليم كفاية مجرد العلية فى المقصود
مثله فى باب تعيين الطريق ليس بقادح فى صحة الدليل عند المص كما مر مرارا نعم يمكن ان يناقش
فيه بان المقدمة المذكورة مبنية على مسئلة التوحيد فكيف يبتنى دليل هذه المسئلة عليها و
قد يجاب عن اصل الاعتراض بان قوله الوجوب هو المقتضى للتعين يفيد انحصار الاقتضاء فى
الوجوب على ما علم من قاعدة العربية فقوله واذ لولاه نفى لذلك الانحصار لا لاصل الاقتضاء فيحتمل
اقتضاء الوجوب وعدم اقتضائه ولزوم الدور مبنى على الاحتمال الاول وجواز الانفكاك على الثانى
واما الاحتمال الاخر وهو اقتضاء التعين الوجوب بدون العكس فلم يلتفت اليه لما عرفت من انه
غير مطابق للواقع والاوجه ان يقال المفروض اولا هو عدم استلزام الوجوب التعين وهو
اعم من عدم العلية لان العلية يتناول التامة المستلزمة والناقصة الغير المستلزمة ونقيض
الاعم اخص مطلقا من نقيض الاخص فلا يلزم من فرض عدم الاستلزام فرض عدم العلية
لان فرض الاعم لا يستلزم فرض الاخص ويكفى فى لزوم الدور العلية فى الجملة باى وجه كان
قوله ويجوز التعين بلا وجوب الخ اى يجوز تحقق التعين فى شئ بلا وجوب قائم بذلك الشئ
اذ المفروض عدم اللزوم بين الوجوب والتعين المجتمعين فيه وليس المراد جواز التعين بلا وجوب
قائم به فلا غبار فى تفريع قوله فلا يكون ذلك التعين واجبا كما توهم بناء على ان الواجب
من له الوجوب لا ما يقارن ماله الوجوب وان المدعى وجوب الكل لا التعين فعدم وجوبه
غير محذور ولا احتياج الى بناء التفريع على امتناع الماهية الحقيقية بدون الاحتياج بين
الاجزاء كما مر على ان فى جواز افتراق الاجزاء جواز عدم الكل كما لا يخفى قوله للمقدورية الامكان
الخ ظاهره معطوف على معمولى عاملين مختلفين والمجرور مقدم والتقدير والمقتضى للمقدورية

الامكان فيعترض عليه بمنع اقتضاء الامكان للمقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر
اما موجب او قادر والجواب ان احكام القدرة في البين لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع
ولا لخصوصية القدرة مما لا يتوقف عليه الاستدلال اذ يكفي ان يقال لو وجد الهان لكان
نسبة المعلولات اليهما سواء لان المقتضي للعلية ذاتهما وللمعلولية الامكان ولكان //
تقدر المبتداء اي والمصحح للمقدورية الامكان كما يشير اليه قوله لان الوجوب والامتناع يحيلان
المقدورية قوله اما بهما اي بكل منهما لا بمجموعهما اذ المحذور على هذا عدم استقلال واحد
منهما لا وقوع مقدور بين قادرين وكان عدم تعرضه لهذا الشق لظهور بطلانه بناء
على كونه مخالفا للمفروض بقوله قادران على الكمال قوله لاستلزامه احد المحالين على
تقدير تعدد الاله لا يستلزم شيئا من المحالين لجواز ان يوجد باحدهما لتعلق ارادته
واختياره دون ارادة الاخر والصواب في تقرير هذا الدليل ان يقال لو وجد الهان
لجاز ان يتعلق ارادتهما جميعا بمقدور معين وح ان لم يوجد لزم عجزهما وان وجد
لزم احد المحالين وقد يجاب بان المراد بالقدرة في قوله قادران على الكمال القدرة
المستجمعة بجميع شرائط التاثير ومن جملتها تعلق الارادة ففي كلام الشارح لو تعدد الاله
القادر المستجمع بجميع شرائط التاثير لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد
المحالين والتالي باطل بشهادة الحس بوجوده ولزوم عجزهما وكذا الملازمة وفيه نظر
اولا يكون ح دليلا على انتفاء تعدد الاله مطلقا ومن البين ان المدعى ذلك سواء تعلق ارادتهما
بالفعل بايجاد شيء من الاشياء او تعلق ارادة احدهما دون الاخر قوله لان الممكن لا يلزم من فرض
وقوعه مح اي نظرا الى ذاته واما لزومه نظرا الى الامتناع الغيري فلا يقدح في الاستدلال التعين ان المح فيما نحن فيه
انما لزم من تعدد الاله فيمتنع وهو المط قوله فيلزم اه فان قلت المعتزلة يجوزون تخلف المراد عن الارادة فيلزم
ان لا يتم هذا الدليل عندهم مع انه للمتكلمين قاطبة قلت المشية عندهم نوعان مشية قسرية ومشية تفويضية الى اختيارهم
فالعجز واقع في الاول اذا لم يحصل المراد والكلام مسوق على ذلك ولك ان تقول انهم انما يجوزون التخلف في الفعل
الاختياري لغيره لا في فعل نفسه والبحث فيه واما قوله كحركة جسم وسكونه فلا يقتضي فرضها اختياريتين
لذلك الجسم وهو ظ قوله وايضا يلزم اجتماعهما اه فيه بحث لاحتمال ان يكون نفس تعلق ارادة احدهما بالضد مانعا من
وقوع الضد الاخر لا بسبب استلزام حصول المراد حتى يرجع الى ما ذكره الشارح من ان المانع من وقوع مراد كل منهما
وقوع مراد الاخر بل بسبب لزوم الترجيح بلا مرجح لانه لما تعلق ارادة كل وامتنع وقوع مراده معا كان في

كان في

كان في وقوع مراد احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح قلنا تمل (قوله) فالذي لا
يقع مراده لا يكون قادرا كاملا اذ المفروض امكان تعلق ارادته و
وقوع ذلك الممكن بحدوثه او التعويض وهم واما منع لزوم انتفاء
القدرة الكاملة بناء على ان تعلق الارادة الاخرى بالطرف الاخر اخرجه
عن حد الامكان فلا يكون عدم وقوعه منافيا لتحقق القدرة الكاملة فهو
ايضا مدفوع بان وقوعه لما كان ممكنا بعين الاخر وسد الغير طريق
القدرة عليه لزم عجزه بتحقيق المغالبة وهذا ظاهر جدا فالمانع بمنعه
هو تعلق قدرة الاخر فيكون هذا عاجزا فان قلت جاز ان يكون
المانع عن ذلك علمه بالمصلحة في ضده الاخر قلت لكون الارادة
تابعة للمصلحة بمراد ما تعالى بعد تسليم من انا نعرض الكلام في صيد
ان استوت وجود المصلحة فيهما ولا شك في امكان ضدين كذلك غاية انه لم يثبت
وجودهما ولا ضير فان الفرض يكفينا فعدنا قد سلم بانه يحتمل ان يكون عدم التخالف
عند استواء المصالح فيهما من جملة المصالح وان امكانا مكن ان يدفع عن اصل الدليل
بفرض الارادتين معا فليتأمل فان قلت لا نم لزوم العجز فان تعلق قدرة الاخر لما
جعل تعلق قدرة الاخر ممتنعا ولا عجز في مثل قلت قد عرفت فيما سوى الان اندفاعه
والمنافاة ايضا مع منع لزوم عجزهما على تقدير عدم حصول مرادهما بناء على ان تعلق
القدرتين اخرجهما عن حد الامكان فليتدبر (قال) لا يقولون بالهين واجبي الوجود
الخ فقدمهم من المشركين بقولهم بتعدد المستحق للعبادة لا لقولهم بتعدد الواجب (قوله)
فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا الخ لا فائدة في التخصيص فان المزدكية ايضا قالوا
بذلك انما المانوية فهو اصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان شابور بن اردشير وقتله
بهرام بن هرمز بن شابور بعد بعث عيسى ع م وهم معتقدون في الشرائع والانبياء و
ان اول من بعث بالحكمة والنبوة آدم ع م ثم شيث ونوح وابراهيم وزردشت ثم عيسى ثم
محمد صلوات الله عليه وعلى سائر الانبياء وكانوا يوصون في اليوم والليلة اربع صلوات ويحرمون
الزنا والقتل والسرقة والكذب والسحر وعبادة الاوثان وغير ذلك والديصانية فهم اصحاب
ديصان ومعتقدهم تعتقد المزدكية اصحاب مزدك الذي ظهر في زمن نوشروان وهو قدم النور

والظلمة على الوجه الذي المتعدد المالوية الا ان المزدكية يقولون النور عالم وانه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فانه جاهل اعمى وان ما يفعله بحكم الاتفاق والخبط والديصانية يخالفون في ذلك ويقولون ما يحدث من الشر كائن عن الظلام بطبعه لا بحكم الاتفاق وللثنوية فرقا في ان الامر مثان يقال لها المرقونية والكونية اما المرقونية فقد وافقوا من تقدم ذكره وذلك اثبات الاصل دون النور في الرسم ودون الظلمة واما الكونية فقالوا الاصول العالم ثلثة في اثبات النور والظلمة والقوة في اثبات اصل ثالث هو المعدل الجامع بين النور والظلمة قالوا وذلك الاصل دون النور في المرتبة ودون الظلمة واما الكونية فقالوا الاصول العالم ثلثة النار والماء والارض فالنار خير بطبعها يصدر منها الخيرات المحضة والماء ضدها يصدر منه الشرور المحضة وما كان متوسطا فمن الارض وهؤلاء هم المعتقدون في النار وعن مذهبهم نشأ اتخاذ بيوت النيران في البلدان وعبادتهم لها تعظيما لها [illegible] وكانهم ارادوا الرفاق في الاتخاذ معتقد المالوية ان النور والظلمة حسمها قد ثمان الديصانية حاف سمعان بجبران [illegible] المجوس منهم سياق كلام الشارح صريح في ان المجوس من الثنوية وسياق كلام الاملى صريح في خلافه حيث قال اي لا النوع السادس في الرد على الثنوية والمجوس اما الثنوية فهم فرق مجمة فصل في فرقهم ثم قال واما المجوس فقد اتفقوا على ان العالم النور والظلمة كمذهب الثنوية وقد اختلفوا وتفرقوا فرقا اربع ثم فصل فرقهم ما ذكره الشارح اظهر [illegible] وفاعل الشر عند اهرمن والمجوس قالوا المجوس في ان اهرمن قديم او حادث من يزدان [illegible] ولم يفعله فهو شرير لان كل واحد من النور يفعله بدعي كل منهما انه لذلك شر في الواقع وان لم يجوز ان يكون الشر كريم الحكمة فيقع شر الشرير لاشتماله على حكمة فلم يجوز ان يكون الحادث النور ايضا كذلك فلا يلزم من الحادث كون الوالد فيه او شريرا [illegible] وان لم يقدم علمه فهو عاجز قيل انما يلزم العجز اذا استند الشر والى الشرير لا اختيار كما ينسبانه قولهم في النور انه حي عالم [illegible] اما اذا استندت اليه بالايجاب فلا وقد عرفت فيما سبق ان امكان الالة فاع في نفس الامر يكفي في لزوم العجز ولا منافية الوجوب بالغير [illegible] فعارض خطاتهم بخطابه احسن الحمل المراد بخطاتهم ما يقصد الظن كيف ولشتبهم لا تفيد الشك فضلا عن لا تفيد اليقين واما اطلاق الخطابة على حججهم فلانها كلها ان في العبادة مناقشة وان صفة النفس تدل على حسن خطاتهم ما لا الرضا والالحق بطلانه كيف وما لي الحلود في النار اعاذنا الله تعالى منه الجواب ما حققنا في الثنى المطول وحاصله ان افعال النفس قد يقصد به تجاوز صلاحه وتباعده عن الغير في الفعل الا لمن يعقبه نالذ به الاعوالا تركه في اصل الفعل بل المعراة صاحبه متباعد في المبل الفعل منه ابدا الى كماله فا

وقوله
افعا
منعى
كما
افاده
فناع
طنب
ان كا
مما كانها العمى
لما لم من

الله الى كماله فالمعنى منها الحفاظه مساعده لحلت الحسه من حطا بهم العبسى مثل الله الى كماله

قوله فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه لا لحقى ان عدم الاطلاق مع وروده فى القران المجيد الا

بيت والصحيح من اثار الجهل ثم الانسان يقول بدل قوله ومنهم من لم يجوز خلوه عنها والامام

اطلق كلا منها عليه تع قوله والمعتزله ليهم فى الصفات تفصيل قال فى حواشى التجريد مذ

هب جماعه المعتزله ان الصفات ليست بموجوده ولا معدومه وهو الاشهر منقوله الاحوال والمشهور

باثباتها ابو هاشم واتباعه قد اثبتوا لله تع الاحوال يعنى جعلها الالوهيه المختصه لذاته تع عن غيره وقد

ذهب المحدثين من المعتزله موافقة الحكماء فى نفى الصفات العدميه والقول بانها عين الذات قوله

وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فيه ان اللازم من هذا كون الصفات

امورا وراء الذات واما انها امور موجوده على ما هو المدعى فى هذا المقام فلا تثبت بهذا والجواب

بظهور ان العلم وكذا القدره وغيرها ليست من الامور الاعتباريه العقليه التى لا وجود لها

فى نفسها فان جمهور المتكلمين ذهبوا الى ان العلم اضافه محضه فلا شك ان الاضافه عندهم من الافكار

عتبارات العقليه ويدعى ان علم الله تع من المعانى الحقيقه وان لم يكن علم الممكن كذلك دون

اثباتها خرط القتاد قوله فى الرصد الاخص اى انه تع مو مشكل لجواز كون خصوصيه

الاصل شرطا او خصوصيه النوع مانعا قوله كما وقع فى كلام الامدى راجعا الى انه الاظهر لان

المتبادر من لفظ الخصم نفاة الصفات مع ان المراد به الاشاعره قوله والاراده فيه

لا لمخصص اى لا لمخصص الحاد المعدومين لان القدره غير مؤثره عندنا قوله وكذا الحال

فى باقى الصفات فان علمه تع يتعلق بما لا نهاية له بخلاف علمنا وحيوته تع مصحح للعلم والقدره ا

التامين بخلاف حيوتنا قوله كيف وقد يمنع ثبوتها الو قد يقال بهذا الصحاح على المعتزله القائلين

بنفى قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه ويكون بهذه الاحكام معلله فى ان عند الصلاة

كما لى تمثيله العلم فلا ينتج منع الاموين ولما كان الاصحاب على المطلوب لله ليس الذاتى لا يعقد

الذات بعض الخصوم بعد انما قنال هذه المقامات ما لم يلتفت اليه قوله فكان قولنا الله الواجب

انه اوحد المثال مع ان الوجوب عندنا ليس من الصفات الموجوده التى كلامنا فيه بطلان

النطق وفيه رد لمن يقول انه عين الذات قوله غنائه حمل الشىء على نفسه وقد يسبق اعتراض

البعض بان الحمل من الشىء ونفى الشىء فانما يفيد ولهذا بحثنا للعقلاء كما فى الوجود وشىء

هو ابانعه فلا حاجه الى الاعاده قوله بخلاف قولنا ذاته الاظهر ان يقول ذاته ذ وذاته الا

الى رج و الامام جائز لان المعدوم عند ججائزه كما سبق واد لا حال تعين وجود بها صح

لما سبق مرحنا فى نفى الموصوع منه

اى يمنع المعتزله ثبوتها ويقولون الماتع الاحوال دون الصفات حتى يقاس الغائب على الشاهد فانهم ليس هى الكف فى المعلوم للعالم وتجوز ان يتعقد ذلك بجعه لوحه النفس لمحو المعلوم بلا صفه فانه بها يعلم بها الحكم الا كفر والعاد

الاظهر انه يقول ذاته ذو ذاته لان مدعاهم ان العلم مثلا نفس الذات لحمل الذي ذكروه حمل
بالاشتقاق بدليل قوله وكان الله الواجب واجب فنظيره ما ذكرناه لا ما ذكره لكن تتبع الشارح
المص في ذلك وقد سبق منه في بحث الوجود اشاره الى انه خلاف الاظهر قوله اعني مفهوم العالم وا
القادر هو العباره ان يقول يعني مفهوم العالمية ويقول مفهوم العلم حتى يظهر صحة قوله واما
زياده ما صدق عليه هذا المفهوم الخ اذ المفهوم منه ان زياده ما صدق هو المدعى ولا يظهر في العالم
بل لا يصح وانما يظهر في العلم ولعله اراد بمفهوم العالم مفهومه التضمني وهو مفهوم العلم فتامل
قوله واشكل حمل احدهما دون الآخر حصل الحط لا يخفى انه لا اشكال بعد تقدير ممانا لكنه الى
لو ربط امكان الحمل وعدمه لا الى العد برهة حاكمه بان هذين المفهوم حين منحه ان اعتبار انه و
تمل الحمض عن هذا التحدان الحط كون الوصف موجود اذ الدعوى الدار في حصوله ما ذكره لي اذ لفظ
الموجود لكنه قد يصح حمله على الموجود اذ وقد لا يصح اللهم الا ان يحمل الصفة على الهويه قوله فان
قلت كيف يتصور الخ منشاء السوال حمل الصفة على مصطلح الحكماء دون المتكلمين الا
والصفة عند المتكلمين يعم الماهيه فان الذات مما يسمى الصفات الصفة عندهم قوله لا الافراد
ابده عليها كما في ذواتنا فهذا الكلام يدل على ان ذواتنا موثره بصفة زائده ولا العدم فيه عدم
قولنا بالعدم الموثره فينا لان الكلام من طرف المعتزله والفلاسفة العاملين بهما وزيادته على الغرض
والتعدد بعيد قوله لا ستنادها جميع الممكنات اليه كان هذا الكلام الذي والا فاكثر الالهيات
عند الحكماء للعقول الاسباط بالواسطه لا يصح استدلالهم وهو ط فلو قال الامتناع احتياج في صفاته
الى الغير لكان اظهر وقد يعلم ابطاله بقال بين في مباحث العلة والمعلول ان البسيط
الحقيقي لا يكون قابلا او فاعلا وفيه نظر لان كونه توسطا حصما من ثاني الصفات فالاحتياج
على هذا النفي مما يبتني على البساطه دور فليتامل واضح المعتزله وهو جراره لا زم بين
مدعي المعتزله في تحرير المبحث بل قال لهم تحصيل ما في كل مسئله فلا معنى لذكر ادلتهم
في البحث مدعاهم اللهم الا ان يقال قوله فيما سبق والمعتزله معطوف على الفلاسفة
وذهب الى اسعه ويكون قوله لهم تحصيل حالا منه فعلهم ح مشاركه الغير له للفلاسفة
في نفي الصفات الوجوديه الزائده وان كان لهم تحصيل ما في كل مسئله هذا وانما
قد رات رح وانما الشيعه موافقا لنفي الاتكار اشاره الى ان المص انما تركه
لاشتراكهما في الوجوه الثلثه فكان ذكر احدهما ذكر الاخر قوله الثاني ع

اجماع الى الاصفهاني الغائب الفلاسفه

ويمكن الكلام بان يقال الظاهر ان

الصادر العلم والقدرة

اشاره الى الاختلاف الفلاسفه

عالمه

عالمه وقادرية الاكتفاء بها الدلالة السياق على ان المراد هو التمثيل والمراد عالميته
وقادريته وكذا سائر احواله فيكون هذا الدليل نفيا عاما للصفات على وجه عام
قوله والجواب ان العالمية لو اراد لهذا الاسد لا ان الزام قدماء الاشاعرة ليس
بالوا العالمية ثم ان هذا معلل بالعلم فكذا في الغائب لم يتجه هذا الجواب المنفي لكن ورد
في مثله من البعد قوله وان سلم ثبوت العالمية لا تسلك بعون وان سلم انها امر وراء
قوله فيمنع انضمامها بالوجوب الذاتي وانضمام العالمية انما يكون واجبة لذاتها اذا كانت
موجودة وهم لا يقولون به والا لزم وجود الصفة الزائدة قوله لكن يتجه الكلام الاسناد
المحقق ذاته هو المثبت فاعلية بقضاياه حتى يلزم ان يكون هو موجبا بالكسر للهادة دون غيرها او كان
الا ان علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته هو ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل وانت
خبير بان هذا الشكل جدا فان مآله الى تعدد الواجب اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون و
جوده عن ذاته او عن غيره فاذا امتنع الثاني تعين الاول ولزم الوجوب ولهذا قال
المحقق التفتازاني في شرح المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها الى الذات يبطل الا
لحادث وكذا قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان يمنع ان يحصل بعد الصفا
الصفات نعم يرد على هذا انه من قبيل التخصيص من القواعد العقلية لا يخفى قوله ودعوى
ان الجانب الصفات كمال الا يمكن ان يقال الجانب الصفات كمال لا يجاب انه الخلو عنها نقص
بخلاف الجانب عنها ودعوى ان فاضة الوجود على الممكنات جود وكمال فلو لم يلزم ذا
ته لجاز العكس الكمال عنه وهو بعيد ان صحة المنع مثل كمال السلطنة يقتضي انه يكون الو
احد هو قبل كل شيء من المباينات و بعده كما لا يخفى على العاقل المنصف على ان نفي الا
لجانب مالك الى المصنوعات بناء على لزوم قدم ذات ما يمكنه كما على قواعد الفلسفة ولهذا
نعدم حدوث ما سوى الله هو وصفاته واجمع اهل الاسلام على كفر القائلين بوجود
الذوات القديمة فتامل والله الهادي قوله قدرته هو اعلم ان القدرة صفة
سوسة يترتب المقدور ولها تعلقان تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل
يمكن القادر من الايجاد وتركه ولا اشكال ان هذا التعلق عام لكل ممكن لازم للقدرة
قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق اخر يترتب عليه ذلك و
هذا التعلق حادث كما صرح به الشارح في مباحث القدرة وكلام

اذا امتنع فيما سبق ليس
ثبوت العالمية بذكر نهاية
اي قسام العالم ... منه

الاستناد الاثر الى القدرة يحادل
لان الموثر هو القادر منه
٢

اما لحقه تمكين الوجود من الفاعل
او لجعله موجودا ما انفك كما يظهر من التعليق منه
٢

المقاصد يشعر بجواز قدمه على معنى ان القدرة تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال
وكلام المصنف والشارح ايضا فيما سياتي يشعر به فان قلت العقل يجوز عدم التعلق العائد لفقص
الى العقول سوابق صدور خصوصيات الحوادث على شروط استعدادات حصلت في المواد والا
لم يتخلف عن ذلك الوقت فلا يلائم اصول المتكلمين قلت انما لا يلائم ما دام لم يكن وقوع المقدور وتعلق
القدرة في وقت معين فيما لا يزال وخصوص ذلك الوقت والله اعلم قوله الا ان الحكماء جوزوا تعلق
وقد سبق منا ان الاستاذ المحقق قال هذا المنقول عنهم كلام لا تحقيق له لان الواقع بالارادة والا
الاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فعلى ما ذكروه من لزوم شبه
الفعل والسبيل له عندهما ليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل بمجرد اللفظ والغا متعلق
الارادة لجواز ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم قلت هذا المنقول عنهم الا موجبا والعقل
ما شاء هذا كلامه وقد سبق في مباحث القدم مع المقدمة الاخيرة فليرجع اليه قوله كلزوم العلم
وشاء الكمال له فان قلت هذا يشعر بزيادة الصفات قلت لو سلم فالتقطه لا يلزم ان يكون على
مذهب الفلاسفة ولعل المراد كلزوم الصفات الكمالية عندنا قوله فان لم يوجد فهو الاثر الاول
اعترض عليه شارح المقاصد بان التالي في كل من الشرطيتين الاولى ممنوع المقدم وبطلانه
بان المقدم في الشرطية الاولى عدم وجود الحادث والتالي يعني الى دفعة والمغايرة بينهما ظاهر
ولا ضرورة اغنته في جعل النفي لمعنى الامتناع حتى يلزم ما ذكروا المقدم في الثانية ان يكون منتهيا
والتالي عدم الاستناد والعدم المضاف الى الاستناد لجواز ان يكون مستندا ولا يلزم ان
يحصل تسلسل رأس المحمول ولا يعني ما فيه من التعسف قوله فان لم ينته فهو التالي فعلى عليه
يلزم كان الاستناد يعود فان لم ينته الى قديم او انتهى بواسطة صفات لا تتناهى في الى
بان المذكور في الدليل هو التسلسل الحوادث الممكنة بالنسبة الى العلة لذاته واما احتمال الترتيب
الحوادث الغائبة في تعاقب فلا بطلانه بقوله واعلم ان هذا الاستدلال الخ قوله واعلم
ان هذا الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان سبقت حمل الشارح لفظ هذا
اشارة الى الاستدلال الاخير ولم يلتفت الى ما ذكره شارح المقاصد من انه
اشارة الى الاستدلال السابق على التعريف من مقامع انه لابد في اعتبار الكل
الذي سيذكره بقوله والقائل ان يقول الخ اتباعا للشارح الابهري فانه
بالمتن المصنف فالظاهر ان ما ذكره سماع منه ولانه حمل الكلام على الاستدلال الذي يكون علية لحدث

وهذا الاستا في لزوم النقل عنه عند خلوص الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه

ولكنه اما هذه الشارح في لزوم كلام المتكلم وان كان

التقوة

التعرض بعدلا لا بهر في الاول ومن البين ان لفظ هذا لا يكون اشارة اليهما معا الا اذا
لما ثبت محله الشارة الى التعريف على ما مضى الى عده من ان هذا اشارة الى التعريف **قوله** وان
يبين مع ذلك الصانع فان قلت في خصوص هذا الطريق الاول الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية
بصفاته مع انه اذا كان حوادث متعاقبة لا الى نهاية غير قائمة بذاته تعالى شرطا في صدور
الحوادث عن الموجب يلزم ايضا التخلف قلت لعل السر في ذلك ان عدم جوازها و
تبين من بيان حدوث ما سوى ذاته تعالى وصفاته فلا حاجة الى افادته بالبيان وذلك لان
الجمع بتلك الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية لا يتم العول اما بالمادة القديمة كما علم من
قواعد الفلاسفة وسنشير اليه في الطريق الثاني واما قبل فبان تبين عدم جوازها
بما ذكر من ان محقق تلك الحوادث يستلزم قدم مطلقها كما هو المشهور وذلك المطلق
مندرج فيما سوى ذاته تعالى وصفاته مع انه غير حادث على الفرض ولا يمكن حوادث متعاقبة
الى غير النهاية بدون الاستمرار كما ذكر لئلا يلزم قدم المطلق فصح الاشتراط فيه بانك
قوله فانها ذات جهتين الاستمرار والتجدد فلم يرد بجهة الاستمرار الحركة التوسطية
الحركة بمعنى التوسط فانها امر واحد شخصي مستمر من الازل الى الابد عند الفلاسفة
وبجهة حدوثها حدوث ملزومها بواسطة عدم الاستقرار في الاوضاع الجزئية لان
الحركة بمعنى القطع لا تحقق لها ولا لافرادها فلا تكون مستمرة او حادثة ولا جهة لها
واذا لم يرد بجهة الاستمرار على الاستمرار معه الحركة بل يجب ان يحمل على الاستمرار على الحركة التوسطية بخلاف
تلك الحالة البسيطة وما وقع في العبارات المشعرة بارادة الاولى بعد وضوح الحق اما مبين
على ما يتعلق بكلامهم باجراء برهان التطبيق في الاوضاع لا في الحركات كما يدل عليه كلام
الشارح **قوله** فقد تم هذا الاستدلال لهذا الطريق ايضا لا شك ان الطريق الثاني والى
اذ لو لم يجز ما نسب اليه في هذا الوجه ما نسب اليه في الطريق الاول لم يلزم محذور فكان انجام الشارح
بعطفه ايضا وحصر الكلام في كونه بالطريق الاول حسن قال وبعد تنزل ان نقول ذلك البرهان
المذكور ايضا لا يتم الا بالطريق الاول انما الى هذا اللهم الا ان يكون القول بان الاستدلال
اتم بالطريق الثاني الزاما مباحث واتفقنا الخصم على عدم قدم مختار مع بسط الاستناد الى الحوادث
على عدم جواز قيام حوادث متعاقبة لا الى نهاية بذاته تعالى **قوله** وجاز بعض صفاته تعالى قبل عليه
توقف البرهان المذكور على امتناع قدم سواه تعالى مسلم واما توقفه على بيان امتناع قيام الحوادث به تعالى

ويمكن توجيه هذا السؤال بعبارة اخرى وهي ان الاستدلال لا يتم بالطريق الاول لجواز ان يكون ما لو صح اراده وصفاته حادثة وان لا يجوز قيام حوادث متعاقبة بذاته تعالى ولا يلزم التخلف المحال لجواز ان يكون حوادث متعاقبة غير متناهية قائمة بغيره شرطا في صدور الحوادث عن الموجب

وقد ذكر الاشارة في المقصد السادس من المرصد الثاني من هذا الموقف منه رحمه

وجه التأمل ان ما ذكر انما يتم اذا اريد بقدم المطلق بمعنى ان يكون موجودا غير مسبوق بعدم واما اذا كان المراد به ازليته كما هو الظاهر فلا لان المنفي عما سوى الذات والصفات هو القدم بالمعنى الاول منه

لا انتهائي فممنوع لانه لو تعاقب صفاته نوعا كذلك لزم القدم التسلسل في الامر الثالث وانت خبير بان المذ
كور في الوجه بان القديم هو التسلسل بالاتفاق وهو التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة في الوجود فلا
يندرج تعاقب الصفات فيه على ان المصنف قد اشار الى بطلان التسلسل في الدليل الثاني اعني قوله وان قيل
قلت مع انه ذكرنا سابقا ان تمام الدليل موقوف على بيان بطلانه فوض الشارح ان البرهان القديم مشار
له في هذا الموقف وهذا معنى صحيح لا غبار عليه بما ذكر فان قلت اذا كان بيان لزوم التخلف في البرهان
القديم ولزوم عدم الحادث في قوله وان شئت قلت لا يتضمن الاشارة الى بطلان التسلسل مطلقا كان
عدم جواز تعاقب الصفات والحوادث الغير المتناهية معلوما منه فاي حاجة الى التصريح بان الدليل
الثاني او الاول انما يتم بهذا قلت لعل ذلك لنزاع الخصم في بطلان التسلسل فيما صرح بان تمام الدليل
موقوف على ابطاله وانه قد ابطل فيما سبق اهتماما بشانه ولا منع في ذلك **قوله** لانه الذي عليه
يعولون ويعولون توجيه لكلام المصنف فان التعبير عن هذا الوجه بالاول يشعر بتعدد الوجوه
فيدعي ظاهره ان يورد بعده الثاني والثالث بقدر العنوان والرد على الكرماني في شرحه ان المصنف
حط العلم على قوله الوجوه اذ لا تعدد فيما ذكر في الكتاب من جانبهم فالنسخة هكذا اصح الحكماء بان تعلق
الى **قوله** اذ تعلق القدرة اراد به التعلق الذي يترتب عليه وجود المقدور كما دل عليه قوله بالضدين
اذ التعلق المعنوي الذي لا يترتب عليه ذلك عام لكل علين كما بينا **قوله** اما لذاتهما بلا مرجح وداع
اذ احتمل قولهم لذاتهما على نفي سبب مخصص نحو تعلق القدرة بالطرف فمعنى انه شاذ وتعلقها بالطرف
الاخر لا على نفي المرجح الخارجي ثم يدفع هذا الشق بما ذكره من الجواب على الجواب الثاني اسناد الشق
الثاني بالمغني المقابل للارادة من الشق الاول والتزام التسلسل في التعلقات كما حققه الى التمكين
واما القول بان التعلق اعتباري لا يحتاج لحدوثه الى سبب موجب فغيه ان كل امر متجدد وجوديا كان
او عدميا محتاج الى سبب لحقيقته لو تجدده كما صرح به الشارح في مواضع **قوله** وانما يلزم
قدم الاثر وانما يلزم ان لا يصلح الترك ويلزم الايجاب كما يستفاد من تحقيق الارادة
قوله وكذا القدرة وتعلقها انظر وانما قال انظر لاحتمال ان يعود ذلك على تسليم الخصم القدم في
فرضهم من تعلقها او القول البعض بقدمها معا كما اشرنا اليه في اول المقصد لكن يتجه على هذا الاحتمال
جواز اخ ويكون قدم التعلق على الوجه المذكور اعني ان تعلق المذكور بناء على انه لا يلزم من كونه لذات
القدرة القدمة بزعم الفاسد **قوله** ان تعلقها في الازل لوجود المقدور فيه دون معين فيما لا يزال
قدم الاثر كما لا يخفى ان قولهم بان التعلق المذكور بناء على انه لا يلزم من كونه لذات القدرة القدمة بزعم الفاسد **قوله**

كما ذكره الشارح بقوله لعاقل ان يعدل الى الخمسة

انما قال هذين العنوانين لانه قد اورد الوجهين الا ...

لان شبه النوا دوحادث لا ينفي ما قد سبق في مباحث القدم مع الاتفاق فانبا على قدم حركة
كل فلك مع كونها وادراد بالشخص وصادرة عنه بالارادة كل ذلك عند الفلاسفة **قوله** وحقيقته
هما على زعمكم حيث يستدلون بالقدرة على حدوث الاثر كما سبق مع ما فيه **قوله** والحوادث
ليختار ان تعلقها لا انها ليست هذا انبيًا على اعتبار الترجيح في تعلق القدرة كما يتوهم من ظاهر
مؤدانه مع كونه محالف المشهور يستلزم الاستغناء عن اثبات الارادة بل المراد نفي لزوم
الداعي كما صرح به سابقا ولاحقا واثبات الارادة للمرجح لا ينافي تعلق القدرة والتزام ما منع
المذكور ولهذا قال الشارح ولتحقيقه تعلق ارادة المختار الخ مع ان الظاهر ولتحقيقه تعلق
قدرة المختار كما لا يخفى نعم لم يصرح بكون المخصص هو الارادة واكتفى بالاشارة اكتفاء بالمشهور
وبه اندفع ما ذكره في شرح المقاصد بعد جوابه عن اصل الشبهة بالتزام تعلق القدرة
الى مرجح ومنع لزوم التسلسل اذ ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها
تمامه ان هذا اولى مما قال في المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق باحد المتساويين لذاتها
فليتامل **قوله** ولا يلزم من صحته صحته كالترجيح والقائل ان يقول المال في الصورتين واحد اذ
يقول اتصاف الفاعل باحد الترجيحين دون الاخر ترجيح بلا مرجح وقد اشرنا الى ان الا
الملخص التزام ان النسبة التعلق فلا تغفل **قوله** احد من العقلاء كانه اراد ذا مزاج طبيعي
اتباعه العاقلين بان وقوف السماء واسطرلوح الاتفاقي بناء على شبهة مرّ ذكرها في مباحث الا
مكان من زمرة العقلاء **قوله** وربما اختار اتحاد الساعي على توسط فوات الشق ا
الثاني من جواب وجعل الفرد الثاني شقين عن الشق الاول هو قول احد المتكلمين من الا
فيمع ان التعرض لجواب الوجه الاول منه كاف في اختيار الشق الاول اذ ابطال ان كلا
من الوجهين ملحوظ بالاستقلال في ابطال الشق الاول على ان دفع الوجه الاول ا
استعداد بامتناع الوجه الثاني فليتدبر **قوله** ولا ينتهي الى الوجوب فيقال عليه انما العقل
الوجوب بسبب الداعي لا يضر بالقول فعلى فاي فائدة في نفيه وادعاء كفاية الاولوية والجواب
ان وجوب الفعل مع الداعي يتضمن وجوب تعلق القدرة معه فهو الاولى كما اشار اليه الشارح في نوع
الاصح او ما اشتهر من ان الوجوب بالاختيار لا ينافيه ثم اطلع على الحق فيه فان مبنى عدم التنافي
هناك عدم وجوب تعلق الاختيار وان وجب الفعل بعده **قوله** واما العادر الذي يجد في ذلك
الوقت انفراد متعلق يتعلق وحينئذ يتعلق بالايجاد وقد سبق الاشارة الى المبنى **قوله** بلا سبب يجب في ذلك

وقد يقال الارادة من لوازم القدرة ومأخوذة في مفهومها ولهذا يفسر القادر بالذي ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فالترديد بان تعلق القدرة اما لذاتها او لا لذاتها معناه ان تعلق القدرة مع الارادة اما لذاتها او لامر آخر فاجاب المصنف بانه لذاتها منه سره

حاشية قال وبعد ذلك المرجح لا يجب الفعل مع ان ظاهر السياق وبعد ذلك الا انه لا يجب التعلق لزوم كذا وان لم يجب الفعل فيستلزم الافاق وجوب بعد التعلق لزوم كذب وان لم يجب الفعل يلزم السؤال الصحيح فتأمل منه سره

الاسب بالسياق ولما عدوا اثبات الارادة ان يراد بالسبب الخاص هاهنا وبالمرجح في قوله

فلو توقف فعل المختار على مرجح المرجح الخارجي الذي يسمونه الداعي قوله فعال اذا كان قديما لا

لا يخفى ان المناسب للسياق ان يقول اذا كان قدرته وارادته كما اشار اليه الشارح بقوله

ولعل مراده ان يقال الحكم لكن المص لم يتعرض للارادة لظهور ان تعلق القدرة بما يستلزم الارادة

فالتعرض لها و التعرض للثاني هذا وقد سبق منا ان القول بتقدم التعلق الجائز ليس

مما لا يلائم اقوال المتكلمين فليتدبر قوله انه بالنظر الى ذاته الخ فعلى هذا ينبغي ان يراد بقيد اخر ليتمانه

مذهب المتكلمين في قدرة الواحد سوى عن مذهب الحكماء وهو ان يعم له عدم المشيئة والكران يقول

قوله ولا يمتنع تعلقها الخ يكفي للتميز فان ما ذكره يمتنع في الموجب بالنظر الى الدليل المعيد لوجوب

تعلق مشيته باحد الطرفين لخصوصه قوله وليس من هذا ما قد قيل الخ اي بناء على ما ذكره بل العلا

بسوء العاقل موضحا في كتاب الاربعين فالقصر على كثيرهم ليس العلا بسوء واحد المثال اليه بقوله وا

حيث جعله هو المتكلم قوله فان عدم المعلول مستند الى عدم علته فان قلت الكلام في المقدور لا المعلوم

وثبوت الماهية لا تستلزم ثبوتها لا اولى فان الممكنات الازلية معلولة لا مقدورة قلت هذا الايراد على

الشارح لان المص علل نفي المقدورية بان العدم لا يصلح اثرا او لم يعلل لا يصلح اثر الفاعل

ولو حمل كلامه على هذا لكان مصادرة ظاهرة فوجه الشارح الكلام على هذا انه لو كان مبنيا

نفيهم مقدورية العدم ازليته لم يصح الحوادث المسبوقة بالعدم قوله فالعادة من ان شاء فعل وان

لم يشأ لم يفعل فيه بحث لان ما لم يفعله الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشأ فلم يفعل وليس

اثر اللقدرة بالاتفاق ويمكن ان يجاب بان لم يشأ من شأنه المشيئة ولكن لا يجب الموجب

قوله وهذا اولى بما قيل الخ انما حكم بالاولوية هذا دون بطلان ذلك لجواز ان يأول بان شاء استمرار

ان لا يفعل على حذف المضاف فلا لزوم الى حدود استمرار العدم لانه يكن ثبوت هذا التحقيق والحاج

الى توجيه ذكرناه في خاتمة النوع الرابع من الكلمات البحث قوله والا كان واقعا بالقدرة لا يخفى انه

لا احتياج الى بطلان شيء الحوادث الذي يستند به الحادث الى الموجب العدم على بطلانه القدرة

فكما جاز الحكم لا بلزوم مقدورية العدم على تقدير وقوعها بناء على البطلان الاول جاز الحكم بلزوم صدورها ما

لا على ذلك العدم بناء على البطلان الثاني لكن الاولى اقرب بحسب النظر لا يخفى قوله فائل

لم يصدر عنه صفة اخرى والازم ان ينحصر الصفات الثبوتية في السبع لانه المؤثر الى جميع الاعداد على العدد و

ولهذا النوع ينفع الاولى اخرى على قوله ولم ينف بوما عدا القدرة بان اثر المؤثر يتعدد على تعدد العوابد

كما اشار اليه الشارح في خاتمة النوع الرابع من الكلمات لتعانده والشائع الجمع ادان ... العدو ... هناك ... استمرار العدم والوداع

والانواع كاعيان الصفات فانك تحكم بتعدد الجنسيها بخلاف النوع الواحد كالقدرة مثلا
فان تكثره بحسب تكثر محله ولا تكثر له على انك قد عرفت في مباحث العلة والمعلول ان اعتبارا
التكثر بحسب الماهيات لعله فلترجع اليه قوله اى ليست موصوفة بالتناهي اشارة الى ان التغرية
السالبة سالبة لا معدولة فان اللاتناهي على التكثر العدد المساهمة فلا يتصف ايضا الا بالتكثير بالذات
او بالوضع قوله من الكيف قد مر في مباحث الكيفيات النفسانية ان القائل بثبوت القدرة للواجب
لا يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض فكان المراد بالكيف ما يعد في الاعراض قسما في
ولا يسمه لذاته وان لم يكن من الاعراض وهذا القدر يكفي في المقصود اذ التناهي فرع قبول القسمة
قوله هو اساس للاتناهي لان التعلق وان لم يكن كما بالذات الا انه معروض للكم المنفصل الشي
العدد بتعدد التعلق بتعدد المتعلقات فيتصف بعا ما هو من عوارض الكم قوله وان كان هو
كك كا يتعلق به بالفعل متناهيا اى ما يتعلق به بالتعلق الناشئ واما ما يتعلق به تعلقا فهو
بالقوة فهو غير متناه وقد اشرنا الى التعلقين فيما سبق قوله مطرد في الصفات كلها المراد باطراد
الاحكام الثلثة المتفرعة في الصفات كلها بأسرها جريانها في كل واحد كيف والحيوة صفة لا
حقيقة عادية عن التعلق فلا يجرى فيها التناهي وعدمه باعتبار بل الحكم الاخير من الثلثة جارية
فيها هو بل التناهي قد اشار لقوله والاتيه في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة قوله
فلا حاجة الى التكرار وان وقع تكرار في بعضها فهو توطئة لفائدة اخرى كما وقع في بحث الارادة
ارادة الله قديمة توطئة لتوضيح مذاهب الخصوم قوله وقد يحتج المعتزلة نقل عنه رح
انه يلزم من هذا ان لا يكون الباري تعالى قادرا وهم لا يقولون به وقال الاستاذ
المحقق دليل المعتزلة منتقض بالذات بان يقال الذوات في الشاهد مشتركة في عدم
صلاحيتها لخلق الاجسام لامر آخر الدليل فلو تم هذا الدليل في القدرة لزم نفي ذات الواجب وانما لم يرد
النقض بالسمع والبصر ونحوهما لان شيئا منها ليس منشأ للتاثير فلا يتجه ان يقال فلو كانت له سمع
لم يصلح لخلق الاجسام لعدم بطلان التالي بخلاف نفس الامر فانه مبدأ للتاثير بخلاف القدرة
فانما مع غيره من شانه التاثير الا في ذاته وقرى بان اللازم هو ثبوت ذات مشتركة غير صالحة لخلق الاجسام
والحال كذلك عند من يقول بمماثلة ذاته سائر الذوات وليس شئ بل اللازم ان لا يصلح ذاته
المخصوصة لذلك لان خصوصيات ذوات الممكنات انما لم يصلح لذلك لكونها ذواتا وعنده العلة موجودة في خصوصية
ذاته فليتامل قوله في صفة غير موجودة في القدرة القديمة ولا يلزم من كون تلك الصفة موجودة في القدرة الحادثة

لا يخفى ان اسقاط الاستاذ
قوله ينتقض بالذات الى قوله
نفسه كلام الشريف فيما نقل
عنه بقوله انه يلزم من هذا الى قوله لا يخفى
لمن له ادنى الملكة بعبارة المحققين
م

وان منع ذلك وقيل عدم
صلاحية تلك الخصوصيات
لامور لا توجد في ذات الباري
سبحانه فلما كذا الكلام في العدد
منه

قيام المعنى بالمعنى حتى يحال انه مذهب اهل الحق اذ المراد من اشتراكها في الحدوث انها
فيها وجودها فيها شوبها وهاولا يلزم من هذا ان يكون نفسها امرموجودا في الخارج **قوله**
في النظر ان كان القدرة مثلا الى انظار ان المراد بالمماثلة هو الالى دالنوعي فرد عليه ان كان
الافراد المتفقة الحقيقة لا بدان تمتاز بخصوصية قطعا فيجوز ان يكون تلك الخصوصية مناط
لحكم مخصوص وقد يحمل المماثلة على الالى ادفي جميع الصفات مع الحادث في الحقيقة ولا يخفى بعده **قوله** لعم
سائر الممكنات اى جميعها المعنى ان كل ممكن موجود فانه واقع بقدرته ابتداء بحسب الا تويه وسواه
وان توقف ما شئ في البعض على شرط كتوقف الحادث للعرض على الحادث بحلة الحادث بحلة الاسماع قيامه به
وسيجي في مباحث التوليد ان الاحاج في الحقيقة للعرض لان الله سبحانه وتعالى يحتاج في الحادث
الى شي فلا محذور **قوله** والمصحح للمقدورية هو الامكان وقد سبق كانه في شرح الدباجه
فلينظر فيه **قوله** وعلى ما يكون الحكمة جاز ان استعداد الحاصل لا يستلزم انه اذ كان استعداد
المادة لحدوث ممكن بمكن الاخر وان امتنع شرطا ذلك الاستعداد فلا ينافي عموم القدرة
بمعنى صحة تعلقها بكل ممكن وانت خبير بان الاستعداد اصلا لم يساحلها الحادث المخصوص اذ لما كان
شرطا لحدوث ممكن مخصوص ولم يحصل ذلك الاستعداد اصلا لم يشا الحادث لممكن
قطعا وهو ينافي المقدورية بالمعنى المراد منها وهو يناقي الالى دالذي يعم تعلقه بحصول الا
ستعداد التام عليه المختار فان شاء اوجده وان شاء تركه الا كى زعمت العلاسفة من
وجوب الفيض لما ناله **قوله** فيد ولا بد ايضا من نفي كل الاجسام المتوافقة فلت لو سلم ان
الجانس فلم لا يجوز ان يكون خصوصية بعض الاجسام كالعقد مثلا خصوصية بعض العقد
وما على جا عد دا لاعتبار الى علت تلك الخصوصية لا يكون مستندة الا الى القادر
المختار وعلم ان بعد مها ويوجد خصوصية اخرى لا ان مع العقد اللهم الا ان يقال الخصوصية
اذ كانت من المستحيل واعدمها الفاعل المختار دالعدم المستحيل فلم يتعلق القدرة
بالى دالممكن المخصوص ذلك المستحيل يكون كون هذا العقد منافيا لعموم القدرة به بحث
قوله الا والى العلاسفة لها فان قيل العلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة ولا مغنى لعد
لعدهم من المخالفين في شمولها قلنا المراد بالقدرة العادية اى كونه تعالى قادرا او لا بلا واسطة
للمعتزلة في ذلك وكذا للعلاسفة لكن يجب لاينافي الالى ركنا في شرح المقاصد والاقرب الى الصواب
ان يقال عموم القدرة قد يكون نفي اصلها وقد يكون نفي وصفها كما سيجي مثله في المقصد الثاني لهذا

المقصد

الاولى عد ان لا يلزم منه ... الكون العلم ... ما عداه الاحد
ان الشارح ... على ما بدا ... في المادة ... العلم مبنى
الاولى يلزم منه نفي حد وث الامكان الذاتي مع ان امكان كل ممكن ازلى لان امكانه في المادة المصححة بالاستعداد المخصوص يحقق اصلاحيته
لان المعدود من منهم هم الذين يقولون باصلنا بما هو المطلوب منه

المقصد قوله العائبة المنجمون فان في شرح المقاصد الظاهر ان ما نسب الى المنجمين هو مذهب ا
الفلاسفة الا انه عام بعض من مذهب المحقق في مبادي الافلاك والعناصر واثبات العقول
والنفوس وكونه الباري موجبا او مختارا وجعلها في ما اخر من الى العقل قوله واسلافهم
ومنهم الصابئة فرقة من عباد الوجل صبوا خرج من دين الى دين قوله والمائية الطوالع فان
الكواكب الذي هو في البرج الطالع عند ولادة المولود متى كان في البرج كان المولود
ذي السعادة متى كان في الوبال كان المولود ذي الشقاوة كذا قالوا قوله كما في نواميس قد تجاب
عن ذلك بانهم لا يدعون كون الاوضاع الفلكية علة تامة بل لاستعداد المواد فلعل عندهم ايضا
فلعل احد التوءمين لم يكن ماده لاخر في الاستعداد على انه قد يمنع الاتفاق الذي ذكره
قوله من السعادة وبعد ما عنها انما قد حصله للتوءب ولم يحمل العبادة على قرب بعض التوائب من
البعض لان السعادة الظاهرة في ذلك هو التفاوت بالمرتبة على انه لا احتياج في تلك الاحكام
الى اعتبار وضع لبعضها مع بعض لكفاية طبائعها فيها واما اعتبار وضعها مع السيارات فلا
ن اصلا وارادة ما حصلا وكما صرح به قوله بطل بابطال الفلك والا اذ لا تحقق الاستناد ذلك الا
خصاص الى طبائع الكواكب لان اختلاف النسب فيما نسبه الله مما لا يعقل وان كان المتسوا الامر
امورا مختلفة لحقيقة قوله والا فكان حسنا ويترتب عليه الاثر الا انه دليلهم على بعديه عام لانه
الا انه انما يبقى فعل الشيء والمدعى نفي العدة علية ومن البين ان القادر على الشيء العام العاقل لا يأبى
لا يكون يترتب قوله والجواب انا نلتزم ان انما على تقدير ان يراد بالخلق خالق الخير والشر في الخالق
الشر واما ان اريد بالخير من تعلقت مشيئته على شره وبالشر من تعلقت على خيره فالحق ان مع الاتيان
ولما سبق في الفصل اكثر من هنا ما ذكره قوله معطي لحيثية واكنا الله على مجبر الى التجبرة بالنون
المفتوحة والباء المهملة والراء المعجمة على وزن فعلة والمجهول بكسر الهاء والجيم المشددة وفتح
الراء المهملة وفيه لغات اخر ومنها المعجمة على وزن الفعلة والاخرى بكسر الهمزة
وفتح الراء والمراد بكسر الهمزة والراء وتشديد الكاف قوله لانه مع العلم بقبحه سبقه قبل ما
يلزم الشيء على تقدير تسليم قبح الفعل بالنسبة الى الله تعالى اذا لم يكن جهة الحسن اكثر لكنه
اذ الحكمة تقتضي وجود ذلك الفعل ليحصل فيه اكثر الا لزم القبح العقلي وهذا كما قال
الشارح احداث القضاء على تسليم القبح وهذا انما يرد عليهم اذا لم يكن كلامهم في القبح العقلي
المطلق او الذي جهة قبحه كثيرة راجحة قوله وذلك لا يعني العدة علته فان قلت بل معه معناها

التنوب

فان قلت يراد منهم انه تعالى لو كان قادر على الشر لكان له فعله ويمكن منه ولاذا فعله لزم ان يكون ضررا ويتمتع اهل الامتناع بالغير لانافي المقدور انه لما يسد كرره الا ان منه ع

الهوا الطوسي
والمجاور
احمد زاده

اذ المقدور عندنا ما يصح فعله وتركه فلو كان القبيح مقدورا له تعالى بعد تسليم القبح بالعكس الى ؟
لزم جواز النقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا اهل الجبر ورد بهذا ما لزم من الامتناع الغيري اعني من وصف
القبح الخارج عن ذات الفعل لا من نفسه فلا ينافي الامكان الذاتي الكافي في المقدورية قوله
قالوا لا الله قادر على مثل فعل العبد حتى لو حرك جرما الى حيز وحرك العبد الى ذلك الحيز
بما ثل الحركتان قوله او سفه خال عنها الحكمة فهو لاعراض لمقاصد حسنة قال شارح المواقف
ليس على ما ينبغي لان السفه وان كان يجعل شاملا للعبث فلا خفاء في شمول المعصية ايضا ووجه الرفع
فانه يعم الشارع قوله او الحلو عنهما انظا انه اداد بالمتميل على المتنا ومن منهما
بنا به على اراده بالمصلحة والمفسدة منهما او العاليه عنهما قصدا للاقتصار فالخلو عنهما يشتمل
صورتين كما لا يخفى لكن افراد منهما بالذكر فيما سبق لزيادة التوضيح قوله فلا يكاد يقال
يقال هناك مصلحة ويمكن ان يجاب ايضا بانه يشتمل على مفسدة ولا نعلم ان كل مشتمل على مصلحة
طاعة بل هي امتثال وتعظيم ولا يتصف فعل الرب قوله بل الله تعالى قد علمه من العبد بعد
هذا الكلام انما يتمشى اذا ثبت ان القدرة مقولة على الجميع بالتشكيك واما اذا كانت متواطئة فلا قوله البحث الاول ان ما اثبتناه قد يستدل على ثبوت العلم له تعالى بالكليات والجزئيات
بان عدم العلم عما من شانه ذلك جهل والجهل نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه فوجب ثبوت العلم العام
له وهذا اذا اثبت اولا تعلق العلم بجميع ما ذكر من شانه تعالى قوله وكل من فعله متقن فهو عالم لا
لا يخفى ان يقال الفعل وكذا قدرة الفاعل انما تدل على الكثرة في المفعول للفاعل
واما ان للفاعل صفة موجودة زائدة على ذاته فلا قوله علم بالضرورة ان كاتبه
عالم الكتابة يقال لا ؟ في الا دبا الانشاء النثر كان الشيء تعالى الاتيان بالنظم او
النظام المراد بهما لا الخطا لا الخاط قوله لانه اوسع من المثلث اي اذا كان مجموع خطوط
المسدس مساويا لخطوط المثلث او لانه كان المسدس اوسع منها قوله ولا يقع
فرج كما يقع من المدورات وما لو اخذنا فلو هذا الكلام يدل على عدم وقوع الفرج
بين المسدسات مع وقوعها بين المربعات كما اشار اليه صاحب المواقف اولا الجمهور من ان الجسم
كرة من المربع بلا خلو الفرج خلاف سائر المضلعات يدل على عكس ذلك فيتهما تدافع فلت وقد ذكر
شارح ان مراده ان المسدسات اذا كانت متفاوتة في المقدار يلزم خلو الفرج وان لم يلزم اذا كانت
متساوية وكذا المربعات فلا يلزم فيها ذلك اصلا وهذا ينافي التوفيق بين ادعائه عدم

أي إذا كان خطوط المسدس مساوية لخطوط المثلث مثلا كان أوسع منها

النوع

الوجه في المدرسات هناك وبعينه ههنا واما الذي فهو من كلامه ما لك الي المرتع قد وقع ان السني
المرتع ههنا هو لله فاذكره هناك وطبعه ههنا على الكلام في ان الملك لله خلق في عموم ما سواه مع
انه مثل المدرس كما نشاهد هناك قوله والجواب عن الكتاب الموفي انكار الانكار ان هذا الجواب
لمن بعد في يكون الصواب ما في الفاعله لا فعالها الاضطراري ومن قال الاما يحلو فيه هو فا
لجواب عنده ان الاحكام والايمان ليس مستندا الى تلك الجهة اما لك الا امه يسحا في تحت فيه ان يكون
معلوما سه لا لها ولعل المص انما لم يتعرض لان التكسب ايضا يقتضي العلم بالمكسوب الوصدي كما
دل عليه مسائل الكتاب والخطاب ايضا قوله لجواز ان يحلوا الله هو الا ان منشى العقص هو ثم يسئاله
علمها والا فلا وجه للقطع بعدمه بعد تسليم امكانه فاشار الى منع المنشى واد عام علمها ايضا لا يقان
فعلها قوله الكتاب انه لو فاد رالحو قال في شرح المقاصد المجمعون من المتكلمين على ان طريقه القدره
والاضطرار وكذا او نوع من طرق الايمان والاحكام لان علمها الو الا صعبا ولو
انه لما لا يجوز ان يوجب البادي هو موجود المستند اليه تلك الافعال المتقنه والحكمه و
ويكون له العلم والقدره ودفعه بان الحاد مثل ذلك الموجود الحاد العلم والقدره
فيه يكون ايضا فعلا محكما بل الحكم فيكون فاعله عالما لا ثم الا ببيان انه قادر مختار لا الى
من غير قصد لا يدل على العلم فيرجح طريقه الايمان الى طريقه القدره مع انه كاف في اثبات المطلوب
عليه ما قيل من ان لنا ان ندفع ذلك السؤال من غير توسط القدره ما ثبات الى طور انا نوجه
البادي هو موجود المستند اليه تلك الافعال لان ذلك الموجود المستند اليه بطريق الايجاب
اما ان يكون قديما او حادثا والاول بط لما تبين من حدوث ما سوى ذات الله وصفاته
والثاني ايضا بط لان استناد الحادث الى الموجب انما يكون من الحوادث وقد سبق ابطاله
ويكون هذا الكلام دليلا على قادريته هو لا يسلم رجوع طريقه الايمان الى طريقه القدره لان
قلت هذا الكلام مطلوبنا والاحكام قادريته هو من جملة مقدمات الدليل على انه لو تم ما ذكره لم
يحتج الى توسط قوله لم لا يجوز ان يوجب البادي هو الى ان يكفي ان يعني اصل لكان فعله متقن
انما يلزم كونه عالما اذا كان صدور الفعل عنه بالقصد والاختيار قوله لان القادر هو الذي
الموفي فان قلت هذا البيان يعم القدره على العلم والكثير فكيف يتم السؤال والجواب قلت
السؤال الملكه كما ينبغي ان يحمل على المعارضه ولهذا انظر توجيهه لكن الحق ان الاسلام الا راده
للعلم بالم اد ضروري فلا فرق بين كون المراد قليلا او كثيرا كما اشار اليه في حاشيه مقاصد القدره

قوله على انه لو تم اشاره الى ما قيل
الحق ان الايمان لا يستلزم العلم والقدره
معا فان من سمع خطابا ملفقا عرف ان متكلمه
عالم قادر ولم يحتج الى ان قدرته يعتد بها
على علمه بقوله الى ان الفعل المتقن بلا قصد
لا يدل على العلم مسلم لكن موضوع تلك المقدمه
في ولا معنى للسؤال بالمنقوض منه
٢

عن نوع الاعراض قوله فعلى هذا معنى اسناد الشارح زيادة هذا الايمان الى ورود
السؤال على المسلك الاول ايضا قوله فالسؤال ساقطة عندي السؤال بالعالم والغافل
لان الغفلة كالنوم في كونه مضادا للقدرة ويحتمل ان لا يكون مراده ابطال السؤال به قوله الا وانه
بجرد الحق فيلتئم للمسلم الاول لا اثبات علمه بذاته علما حصوليا ودليل المسلم الثاني لعقد عليه بذاته علما
حضوريا قوله وقد دفعنا فيما سلف على المقدمتين اما على الاول ففي التنزيهات حيث بين الله تعالى ليس
بجسم ولا عرض واما على الثانية ففي المرصد الاخير من الموقف الرابع في احكام العقل قوله
واذا العقل ذاته فعقل ما عداه هذه المقدمة مع ان اصل العلم ثبت الا ولما كان لا اثبات العلم
الحصولي ايضا كما ذهب اليه بعضهم او لا اثبات عموم العلم المعني لا اثبات اصله على وجه
ابلغ قوله فلان التعقل حضور الماهية فيه ان الواجب ليس كما هو عند الحكماء كرر
اولياء الامور العامة اللهم الا ان يراد بالماهية هاهنا ماهية الشيء بما هو هو من غير اعتبار تكلمه
واعلم ان قولهم التعقل حضور الماهية محمول على المسامحة عندي والمراد ان التعقل الماهية
عنه المأخوذة من حيث حاصل وقد سبق منا تحقيقه او الحرا ومعا حقيقة العلم من نوع الاعراض
حل تلك الشبهة وعلى هذا يدل الارادات قياما قوله لا نم ان التعقل ما ذكرتم فيلكيف
والحصول نسبة بين الشيئين ولم يقل احد من الفلاسفة بكون التعقل والعلم من المعقولات
النسبية لو جوز كون التعقل نسبة فلم لا يجوز ان يكون عبارة عن حالة نسبية اخرى
تحصل له حقا دون بعض المجردات قوله لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير فيكون هذا
بان العلم بما نعلم بالضرورة كل احدا انكشاف وانما يميزه عن سائر اعتباره ونحن نعلم قطعا ان
مجرد عدم غيبة الشيء عن مثله الذي سموه بالحضور عند الوسع اذا كان مجردا او مادة لم يصح
يصدق عليه هذا المفهوم بل ربما الدعي ان عدم غيبة الشيء عن نفسه ليس فيه معنى وبين المجرد وغيره
غيره بحسب كون احدهما محلا والاخر حالا فتلك المفهوم من قول الشارح انه حمل هذا الكلام على
ان التغاير شرط لتحقق الحضور ولا وجه له لانه يؤدي الى ان يوجد حقيقة الشيء بدونه لانتفاء
شرطه وهو غير معقول فالصواب انه يريد المعنى لم لا يجوز ان يشترط في حضور الشيء للشيء
المغايرة الذاتية مثل الحال او ما حضر هو عنده حتى لا يتعلق علم الشيء بنفسه لا يقال المقصود المسلم تلك
المغايرة لانتفائها مع تحقق الحضور الذي هو حقيقة العلم على العرض واحسب بان الاضافة في قول الشارح
حقيقة العلم ما ذكرتم مثل الاضافة في قولنا حقيقة الجنس الانسان لا مثلها في قولنا حقيقة الانسان

مثلا كتعقل معنى قولنا ان العقل كذا [illegible] اذا اليه بعينه الى ذاته وعلى هذا [illegible]

الحيوان

الحيوان الناطق وح يكون العلم حصة من حصة الحضور منه و طا بالمغايرة الذاتية فلا يلزم من وجود الحضور وجود العلم كما لا يلزم من وجود الانسان الهندي وان كان حصة ذلك قوله لجميع لوازم العلية والمعلولية لو سلم فيه بان جميع لوازم الشيء لا يلزم ان يكون معلولات له بل قد يكون معلولا وقد يكون علة وقد يكون غيرهما واجيب بان اللازم قد يطلق على ما يتبع الشيء ويحتاج اليه وهو بهذا المعنى معلول لذلك الشيء في الجملة وهو المراد ههنا قوله واذا علمنا علم المعلول فان قلت العلم باللازم انما يلزم اذا تصور الملزوم وقصد او يكون العلم به باطل بالمعنى الذي يعرفه وح ثبوت العلم الثالث انما يلزم اذا كان تصور اللازم الاول وقصد باولى قلت وان لم يصد كذلك نقول يلزم الثالث على علم المعلولي كلما وعلم اما لكن لمقطع بالعطاء الصواب المعدوم فلبيع نقول الدليل الاول ذكره لسباد للالة على علم المعلولي بذاته لو لم يدل على علم المعلولي معلولا له فلا يثبت المطلب قوله وعلم انه موجود وعلم انه يلزمه اما ثم ان العالمين الدليل الاول كون المقصود ههنا اثبات علمه تعالى بمعلولاته لا لوجودها فا لعلها ان الاخص ان عمالا وجه اليه الكلام الان تعالى لما كان مبنى كلامهم ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والعلم التام بها عبارة عن العلم بها بجميع ما هو ومن جملته عليتها و وجودها كان لزوم العلم بوجود المعلول داخلا في المدعى قوله لكن ما ذكره لدلالة دفع لجواب صاحب المقاصد بان الكلام في العلم التام يعني العلم بالشيء بجميع ما له من الصفات التي منها العلية ولا شك ان علم الباري تعالى بذاته كذلك وانه يستلزم العلم بالمعلول ووجه الدفع الذي اشار اليه انه لا يلزم من الدليل المذكور كون علمه تعالى بذاته بالعلة بذلك المعنى وان كان كذلك في نفس الامر فان قلت لما كانت لذاتها المخصوصة ح علة للمعلول المخصوص كان العلم لحقيقتها مستلزما للعلم بالمعلول وهذا امر ورد لا وجه لمنعه قلت المقدوم لنا هو ان علم العلة الخارجية مستلزم لعلم المعلول الخارجي واما ان صورتها مستلزمة لصورته فلا لم ذلك اذ الاعيان تخالف الصور في كثير من الاحكام على ان علمه بذاته حضوري عندهم ولا حصول صورة فيه فان قلت كانت المعنى يكون العلة معقولة حضورها للذات المجردة العالم بذاته لزم كون عالمه معقولة لذاته وفرضه حصوله لها لكونها وضعا لم لم انه يلزم من علمه بها علمه بالمعلول الا وهو المطلوب قلت عنه بالامان العلة حاضرة له ولا لحضور الشيء بالشيء لكانوجوده لهنا فلا كتحقق الحقيقة الخارجية او غيرها كما اذا الصور حصر بها الخارجية العلة وهذا الحساد ...

انما قيد بقوله المخصوص ...

كان ح

وجود خارجي وليس لها حصول باعتبار وجوداته فتأمل فلا تم ان اتصاف الموصوف بصفة لا
يقتضي ثبوت الصفة فيه مطلقا اما فاعلم يلزم كون العلية معقولة له اصلا وهذا الجواب غير مرضي عند
عند را اذ لو اعتبر في حصول الاعتبارات وجودها انطلاق فرق بين الحصول والحصول في
علم الله تعالى بالمعدومات وعاد كلامه ثانيا عنه من لزوم الكثرة في ذاته تعالى وان التزم ابو علي وزاعم انه
الفلاسفة كما فصلناه في موقف الاعراض فالجواب عن السؤال عندي منع ان العلم الحصولي بالعلية
يستلزم العلم بالمعلول وان استلزم العلم الحصولي بها علمه وهذا الاستلزام هو مبنى الاستدلال وعلمها ا
الحصولي هو الحكم في الجواب على ان حصول علمه له لا استلزام الحصول علمه معلوله لا بعده له فلا يلزم عموم
علمه تعالى مع انهم يستدلون بهذا الدليل عليه كما لا يخفى قوله كما كانت صادرة عنه صدور الكليات
عنه تعالى محل تردد اذ لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن عندنا واما كونها معللة في ضمن الافراد
فهو راجع الى تعلق الافراد كما اشار اليه في المقصد الثاني من بحث العلة والمعلول ولهذا لا يظهر دلالته ما
في مسلك الحكماء على علمه تعالى بالجسمانيات اظهر دلالته على علمه بالكليات قوله فلا يوجد ان الاعلى كلما العلم
الحضوري اضافي بالنسبة الى الجسمانيات المعلولة والاعلى المسلك الثاني امتناع تعلقه ذاته ومن البين انه لا علم من قبل
قائل قوله الاسماء الصفة صفاته المعقولة قد ذكر في مباحث العلم ان مذهب ابي علي ومتابعيه كون علم الله تعالى
صورا صفة زائدة على ذاته تعالى وانه كان مخالفا لقواعد الفلاسفة فالتعبير في العلم بغير الصفة المعقولة عندهم
وجمع الصفات باعتبار تعدد مسائل العلم فلا وجه لحمله على الكلام المار الذي كما نسبت في المبحث على
مثله قوله فيما نقض كلامهم ههنا انه قد يعتقد بعضهم انهم انما ادعوا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
لا ان العلم بها يوجب الاحساس به وادراك الجسمانيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية احساس لا يمكن
الا بالحواس الجسمانية لا علم فلا نقض ودفع هذا الاعتقاد بان كيف ادراك الجزئيات الجسمانية
حالا الى الان جسمانية انما هو في حقنا لا بالنسبة الى الواجب تعالى قوله نعم المفهومات كلها اورد
على تعلقه الكل اي جميع الموجودات والمعدومات وكانه لم يثبت ان العلم بالجزء وصفة له
ولا شيء بعد الجميع يتعلق به وهم فيما قيل من انه لا معنى العلم بالمجموع الا العلم باحاده وبكل
بحيث كل فرد ولا يتجه الكل الا بالتوالي لانه اذا علم كل واحد يكون جميع الاحاد ايضا معلوما والمعلوم بمعنى
المجموع قد علم بان العلم لو وجب تميزه ايضا لو وجد هناك تميز اذ لو لم يتميز المعلوم عن ذلك الغير لم يكن هو ما
لمعلوم ما في الواقع واما حيث لا يوجد غيره فلا لزوم تميزه فانه التميز فرع المجموع المتميز عنه والحق في الجواب ان تميزه
عن الغير هو كل واحد من الاحاد قوله وان الموجب للعلة ذاته انما هو السبب المعني اعني العلم علة وجوده

اوليا ونها على ما هو رأى الشيخ قوله والمقتضى للمعلومية دوران المعلوم ما قيل هكذا
سوق على اثبات ان يكون الاشياء متساوية في صحة المعلومية لعل المخالف لا يسلم ذلك قوله من
قال من الامرية المفهوم من سياق كلامه ان الامرية يثبتون الواجب و اما ما يذكره
في النبوات من ان الامرية على اصلاف اصنافهم ينفون القادر المختار وكانه محمول على نفي القدرة
والاختيار وان كان بعيدا من المشهور قوله ولان العلم نسبة فيه ان هذا انما يدل على
عدم العلم بالعلم لا بالذات كما اثره العلامة وساحر والمقترح والجواب ان المراد ان العلم بالمعنى
المصدري اعني الكشف والتميز نسبة وعلى هذا لا يتجه الجواب كما يتضح حمله على ان العلم بالمعنى المصدري اعني
الكشف لا يلائمه بعض الجواب فتأمل قوله والجواب منع كون العلم الى هذا الجواب لا انها شيء ذكره
في آخر المقصد الاول من مقاصد العلم في موقف الاعراض وقد ذكرت هناك فلينظر فيه قوله فلنا
هي نفس الوقيل العلم كما هو المختار صفة يوجب ارادة انكشافا ولا شك ان التميز والانكشاف نسبة بين العالم
والمعلوم لا بين العلم والاحد مما فيعود الاشكال ويحتاج الى الجواب السلمي الذي ذكره وبالجملة
ظهور المعلوم للعالم نسبة بينهما بالذات والعلم آلة له تلك النسبة ونسبة الشيء الى صاحبه او
دولي او عدم من نسبته الى آلته قوله ونسبة اخرى بينها وبين العالم كون هذه النسبة اخرى لا تتوقف
على تحقق التغاير بين العالم والمعلوم ولو بالاعتبار حتى يرد ان الكلام ههنا مسوق على نفي اقتضاء
ذلك التغاير لجواز ان يكون لشيء واحد بالنسبة الى شيء آخر نسبتان متغايرتان بان كان علم زيد
منه له نسبة الى زيد بالعلم ونسبة اخرى اليه بالتعلق نعم لا بد لتحقق النسبتين من حصول وصفا العالمية والمعلومية
ولتحقق التغاير الاعتباري لكن هذا التغاير متفرع على تلك النسبة لا سابق عليها كما زعم العالم من
موقف الاعراض والمنع هو القضاء وكيف التغاير قوله اعتبر بالعرض فيما بينهما فلا يلزم التغاير بين
العالم والمعلوم لان معناه تعلق علمه بالمعلوم فلا يقتضي الا مغايرة العلم للمعلوم قوله فان التغاير الاعتباري
كاف اقول قيل التغاير الاعتباري انما يكفي لتحقق النسبة الاعتبارية لا الحقيقية الا ان يقال الا يليق كون ما
ما انه في نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الاول وهو مدفوع الحقيقة قد انه قد يشكل قوله اذا
لتحقق النسبة ومن تحقيق مراده ان اراد الصفة الواحدة بعينها ولا يلزم من انتفائها عدم علمنا الا بالواحد او ما يجوز
ان يعلم كل شيء متعددة وان اراد مطلق العلم لتحصيل المطلوب فليتأمل قوله لان امكان المحمو والقابل
قد يبين ان ما يمكن للواحد من الكمال ان نقول ما ثبت له بالفعل الالزم الجهل والنقص تعالى عن ذلك قوله ومع الجهل
قوله والا فيمكن يعلم لشيء علم فحيث لا اتناهي الى ان العلم لشيء اذا كان غير العلم لشيء آخر في الجملة كان العلم لشيء من

والحاصل هذا مراد من قال ان الحكم في
الميزان فيمكن تحقق النسبة العلمية بينهما بان
يعلم الكل كل واحد من اجزائه لو اسقط
الاجزاء وهذا معنى تحقق النسبة بين الاجزاء الملاقي
الشيء الواحد من جميع الوجوه لا للعالم النفس
بسيطة وهي عالمة بنفسها لان ذلك باعتبار تعلقها
بالبدن ولذا لا تعرف غيرها قبل التعلق وحين
التعلق قال الله تعالى والله اخرجكم ... منه

عن لعلم بكل الان ساآ الافراد النوع بالنسبة في البعض القريبة في البعض الآخر لحكم لا مساعده ضروره ولا برهان **قوله** فيكون في ذاته كثرة غير متناهية هذا انما يدل على رفع الايجاب الكلي وهو ان ليس جميع غيره معلوما له و هو يناقض السلب الكلي يعني لا شيء من الغير بمعلوم له كما يشعر به الشارح فقد يسلم ولا يطابق دعواهم ولو لم يذكر قوله غير متناهية لا يمكن قطعه على اللهم الا ان مبنى الكلام على ان نسبة ذاته الى ذات ارجح من نسبته الى الغير واما نسبته الى الغير مما لا تتفاوت فلو جاز في البعض جاز في الكل وفيه ما فيه فليتامل **قوله** اذ المعقول ممن عقل شيئا ايضا يلزم سوى العلوم الغير المتناهية المتعلقة بالمعلومات الغير المتناهية كما ذكره العرفية السالبة لا تفصيلا وهذا الجواب دال على انه مع علمه تفصيلا لا اجمالا والحق انه يعلمه اجمالا وتفصيلا فلذا اعرض عنها واجاب عن اصل الاستدلال بوجه لا يجدي ورده **قوله** لا العلم بما المنفرة لا يمكن هذا الكلام يحمل بكل الحيات من بعض الوجوه ولهذا كون العلا التعيه وجه النفي عليه بالجزئيات المتغيرة بناء على لزوم التغير او الجهل العلم بها على تقدير والا فلا بد من القول من الجهلين حتى يلزم احدهما دون الآخر وقد يعتذر عنه بان ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جسمانية وان كان كمالا للموجود الا انه ليس كمالا مطلقا لانه يوجب نقصانا من وجه لاستلزامه التجسم والتركيب فلا يلزم عدم ثبوته للواجب واستصر بان هذا الاعتراض مستلزم ان يكون ادراك الجزئيات الجسمانية بما هي الالات جسمانية وقد يجاب ان هذا الاحتياج غير مسلم سيما بالنسبة الى الواجب **قوله** يوجب التغير فيه من صفة الى صفة هذا انما هو على راي القائلين بالصورة من الكلية كما بينت في الدرس اليس ولا وجه لحمل الصفة على الحالة لان بطلان التغير فيما هو الاضافة ايضا ويؤيده ان المصنف كتب منع لزوم التغير ومنع الشارح بانه لا يلزم التغير في صفة موجودة. **قوله** لان العلم عندنا اضافة ولم يرد فقد ابتحث بانه لو كان علمه مع اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة لزم ان لا يكون الباري عالما بالحوادث قبل وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في الخارج ولا في العاقل الا ان الموجود لا صورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة الكمال او اضافة الصفة بل تحقق المضاف اليه واجيب عنه تارة بالتزام الوجود الذهني وان لم يكن العلم عبارة عنه وقد يرد في الوقف لا اعتراض عليه ولهذا يمنع ان الاضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على المسارة الذي لا يتوقف عليه اصلا والحق ان التحقق على العقل بعدم تمام العقد وكما هو الى اهل الالهي فالاول والاظهر ان الجواب بكون العلم اضافة محضة انما هو من طرف بعض المتكلمين ان قد يتمسك ان علم انه مع تقدم الشارح صفة موجودة وعدم تقرر كونه او اعتبارها لا يلزم ولا يتسقط لغط.

هذا الرد الاولى ما كان الشارح اخر المعتبر الاول معاهما من موجود الاعراض المجيد لغرنا معتمدا زيادة لوه

عندنا

عندنا لكن الظاهر قوله بل في مفهوم اعتباري وهو جائز يوضح هذا على ما ذكره الامام الرازي وغيره
ان العلم القديم كالمرآة التي تتوارد عليها الصور المختلفة فعدوره بالتغير يتعلق المرآة لا بنفسها
واعترض عليه بان الاولى منه ان العلم صفة ينكشف بها الحادث عند حدوثه لا قبله وهو مذهب ابي
الحسين حيث قال علم علمه تعالى بالحوادث يحدث عند حدوثها ويزول عند زوالها والقديم قد نسبوه
الى المفضل الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا وان كان له وجه دفع سنذكره عن قريب قوله و
ادراك للمتشكل الخ هذا كلام تنزلي والا فقد مر ان الشارح في مباحث القوى الباطنة
ان ارتسام ما له امتداد في النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصور فيها كحلول الاعراض
في محالها وهو ممنوع وتحقيقه ان كون الشيء ذا مقدار انما هو بحسب الوجود الخارجي وانطباع
في بحسب الوجود الذهني فلا محذور ولا حاجة الى الة جسمانية قوله واجاب عنه شارح
المعتزلة اعتراض عليه بانه ان سلم ان العلم بانه وجد وسيوجد واحد ولكن لا شك ان
العلم بانه معدوم والعلم بانه موجود متغايران فاذا كان زيد معدوما علم انه معدوم
واذا وجد علم انه موجود فيلزم التغير ولا يدفعه هذا الجواب وقد يجاب بان العلم بانه وجد
والعلم بانه سيوجد اذا كان واحدا فبعد قبل وجود زيد يعلم انه معدوم ويعلم انه سيوجد
فاذا وجد يعلم بالعلم الاول انه كان معدوما ويعلم بالعلم الثاني انه موجود فلم يزل العلم بانه معدوم
بل علم بهذا العلم انه كان معدوما فاين يلزم التغير والحق ان ما سنذكره الشارح بقوله ويوضحه
يشير الى توجيه جواب المشايخ ويدفع عن الاعتراض المذكور قوله وكذلك العالم يكون هو صفاته تعالى
الحقيقية زمانية الخ بحيث لان الله تعالى ليس بواقع في الزمان وكذا صفاته لكن لا شك انه مقارن
له كما مر وهذه المقارنة يكفي في اتصاف الزمان مقيسا الى الله تعالى بالاوصاف الثلاثة وبالجملة لجميع
الاجزاء المكان حاضرة عنده تعالى ولا يتصور فيه القرب والبعد بالنسبة اليه سبحانه لانه ليس بمكاني
وهذا ظاهر واما الزمان فاجزاؤه ممتنع الاجتماع في الوجود وكذا الزمانيات قد لا يكون مجتمعة فيه فالقول بان
نسبته تعالى الى جميع الازمنة سواء منع مقارنته للنوم مثلا بناء على انه ليس بواقع في الزمان لا يخلو عن اشكال
والاولى في بيان عدم لزوم التغير اصلا ان يترك القياس على المكان ولا يبنى الكلام على انه تعالى ليس
بحسب ذاته ظرف للحادث زمانيا بل يقال انه تعالى يعلم ان الجزء المعين من الزمان لا باعتبار المضي والحضور
والاستقبال بل بحسب ذاته ظرف للحادث الفلاني والعلم بهذا الوجه لا يتغير بتغير الازمنة سواء كان العالم زمانيا
ام لا وهذا ظاهر عند التامل قوله قال بعض الافاضل الخ فان الاشتباه المحقق ما ذهبوا اليه من

قوله انه موجود ... هو ليس بالتغير [illegible]

وانما الحاضر ان الزمان ظرف لحادث فلاني وهذا العلم لا يتبدل ولا يتغير قطعا

من ان العلم بالموات المستقبلة حاصل الى الان بطمانه ينافي ما حمل عليه هذا الفاضل مذهبهم في هذه المسئلة فما دامت مذاهبهم على اي محمل حمل لا اصل من اصولهم المقرره عندهم لازمه لا مجال لتخليصهم عنها قوله
الاول صدق انه سيقع وصدق انه وقع الخ لا يخفى انه اذا رجع كلام الشارح الى ما مر لعله من الفلاسفة
لم يتم هذا الاصلاح اذ حقيقة سيقع وحقيقة وقع وان كانتا متغايرتين الا انه لا يتخلف سيقع
ووقع بالنسبة الى من ليس علمه زمانيا ولا يتصور بالنسبة اليه ماض ومستقبل قوله فقد رجع الى
السائل الى الاول فقد يجاب عنه بان المقصود من الوجه الثالث ان كلا من العلمين ينفك
عن الاخر والانفكاك الشيء عن نفسه محال فثبت تغايرهما وهو ظاهر الا انه ضم اليه تغاير المتعلقين لدفع
ما ذكر لزيادة الاستظهار ويشهد به شهادة بينة قوله وقد الخ فانه صريح في بيان الانفكاك كل منهما
عن الاخر فعلى هذا لم يرجع الثالث الى الاول قوله والصواب كما هو في الاربعين الخ رد عليه بانه يدل
على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات وهو المراد وذلك لان الشيء الواحد يجوز ان يكون معلوما
باعتبار ومجهولا باعتبار اخر واجيب بان المراد يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع في الجملة مع الجهل بانه عالم
بانه وقع من كل الوجوه فعلى هذا يثبت تغاير العلمين بالذات قوله ورد عليه بانه يلزم الخ قد يجاب عنه
بان الثالث في الاول سيوجد زيد فيعلم كذلك وعند ما زال هذا الثاني ووجد زيد علم انه وجد
وهكذا فلا يلزم الجهل قوله كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وقد سبق منا المناقشة في هذا التمثيل وتوجيهه
وبيان ان استلزام العلوم الغير المتناهية على تقدير جواز تعلق العلم الواحد بالمتعدد يكون العلم بالعلم
نفسه الخ بتوجه اخر فليتأمل قوله في القدم والحدوث اي الازلية والتجدد قوله مماثلة له تعالى بالذات
وان ثبت فحدث وي ذات الله تعالى علمنا في التعلق فينبغي ان يكون ذاته تعالى مثلا لعلومنا واللازم
قيل المماثلة ان ثبت لم التعلق بطل اصل الدليل اذ لا مساواة بين علمه تعالى وعلمنا الا في التعلق بمعلوم واحد
فاذا لم تثبت المماثلة بين ذاته تعالى وعلمنا مع المساواة في التعلق فكذا بين علمه وعلمنا وفيه ما فيه
قوله سلمنا التماثل الخ لا نسلم ان سلم التماثل يشترك لابطال راي المعتزلة والا فليس كمثله تعالى شيء
في ذاته وصفاته قوله كما في الوجوه قال في حواشي التجريد المتكلمين القايلون بان الوجود مشترك معنوي
حكموا بان الوجوه ذات مماثلة قوله والجواب ان التعدد في التعلقات العلمية قد سبق البحث
في جواز تعلق علم واحد بالمعلومات المتعدده والمعنى علم ان العلم صفة حقيقية ذات اضافة وان قيام علم
بمعلوم محلول السلام جواز قيام صفة واحدة بمقام صفات بمحلول الاقتباس حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات ففيه اراد
التفصيل فليطلب في البحث قوله وهي اضافة فيجوز الخ انها من قبيل ما مر من ان السلب الامور الاعتبارية وان لم يكونا

اعتبارية

اعتبارية محضة ليس بمستبعد اذ لا يجرى فيه برهان التطبيق باتفاق الوهم الا في بعض المواد لان بيان التطبيق بر بولبيد آخر قوله والجواب المعارضة الحقيقي عليه التمسك بالدليل السمعي على يستلزم الدور لان التصديق بارسال الرسل يتوقف على التصديق بعلم المرسل واجيب بان التمسك به على زيادة العلم لا على نفسه واعلم ان الآية الواحدة هل يعارض الايات التي اوردها ام لا اختلف الائمة فيه فقال بعضهم يعارض اذ لا فرق بين القلة والكثرة وقال بعضهم لا يعارض لان تاويل المتعدد اصعب من تاويل الواحد خصوصا ان هذه الواحدة عامة وما عام الا وقد خص منه البعض الا ما شذ قوله وتاويله بالمعلوم خلاف الظاهر ليس كما ينبغي لان ائمة التفسير من المعتزلة واهل السنة يجمعون على ان المراد من العلم المعلوم وقد استدل عليه الامام في التفسير الكبير بوجوه فكيف يكون ذلك التاويل خلاف الظاهر واجراء العلم على ظاهره بحذف المضاف اى لا يحيطون بشئ من متعلق علمه ليس بارجح من تاويل العلم بالمعلوم فكلامه ههنا مما لا ينبغي ان يلتفت اليه قوله اى على انه عالم الانسب بالسنن كده الان من حوه الله تم عند الحكماء صح ان يعلم وبعد ان يقول ههنا و قادر اى على انه عالم وقادر وقادر ويريد بالقدرة المعنى المتفق عليه بين الحكماء قوله لانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعى لفظ اما من عبارة الشارح اوردها لعطف اليها قوله واما ما يتبع ذلك الاعتدال وانما لم يذكر المص هذا المعنى الاخير لانه اورده ومره في اول الكتاب في مبحث النفسانية فاورد ههنا معنى آخر يشبهها على الحمل فزاد على الحقوق كما اشرنا اليه هناك ومن المعتزلة انها صفة القائلون قدماء المعتزلة المثبتون للاحوال لا متاخروهم النافون لها القائلون بان صفاته تعالى عين ذاته وتعليلهم صفة العالمية والقادرية لا ينافى تعليلهم بعين العالمية والقادرية بالالوهية كما سبق قوله فعليه بالدليل اى فليتمسك بالدليل او فالدليل واجب عليه على ان الباء زائدة وعليه خبر قدم على المبتدا افادة للحصر قوله انه تعالى مريد قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار هو الارادة مع ملاحظة الطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده قوله من احاطة علم الاول الخ اى علمه المحيط على نمط قولهم العلم حصول الصورة مريدا به الصورة الحاصلة قوله من غير اسعاف قصد وطلب فيرد فالاوامر والنواهي الدالة على القصد والطلب يكون عندهم مجازات عن الاقتضاء العلمي الفيضاني المنبرى في الكثرة والابعاد عن الشر قوله وان القاسم البلخي هذا مع قوله فيما ياتى وقال الكعبي يدل على ان القاسم البلخى غير الكعبي وقال في نخب العقيدة في شرح المقاصد ومنهم

كما هو مذهب القطوعيه

اشارة الى ان الدليل اولا يكون يدعى ان اعلم وبعد ان اعلم والقدرة المرسل على صنع الفاعل

فنبه الاول مذهب اهل الحديث والثانى مذهب ائمة الاصول منه

اى ليس المراد انه يريد بما يدل من لفظ الصلاة ومع البيان ولذا يفهم من اسم ... ان تاويل الواحد اسهل من تاويل المتعدد منه

واما انما بناء على ان المعنى هو كونه نفسا عين ان المزاج حيث عده عما ذكر هناك منه

لان الاختيار مشتق من الخيرة وهو الميل الى الخير والاقتصر منه

بحث الارادة

يعني من المخالفين في عموم قدرته تع ابو القسم البلخي المعروف بالكعبي وهذا يدل على عدم تغاير ما لكن ما ذكره
ههنا يوافق ما في ابكار الافكار حيث قال في بحث الارادة ومنهم النظام والبلخي والكعبي ولو ثبت
بعد البلخي والكعبي لباقي التوفيق بين الكلام واعلم ان فعلي الكتاب منها مخالف لما في الاربعين
حيث قال فيه معنى كونه تع مريدا لافعال نفسه عند ابي القاسم البلخي انه موجدها وفي افعال
غيره انه امر بها وما في ابكار الافكار حيث قال فيه واما النظام والكعبي والبلخي فانهم قالوا ان
وصف الله تع بالارادة شرعا فليس معناه ان اصف ذلك الى افعاله الا انه خالقها وان
اضيف الى افعال العباد فالمراد انه تع امر بها ولعل صاحبه نقلا اخر ومنهم اختاره الشارح
وان لم يطلع عليه **قوله** ان ظنه او اعتقاده انما زاد الشارح قوله او علمه بناء على ان الظن وكذا الاعتقاد
يستحيل في حقه تع مع عموم كل عالم اياه اذ المراد به العالم ثم هو كلام المعتزلة ولا يتوقف
الاطلاع عندهم على التوقيف بل يكفي صحة المعنى واما قول المص ان ظنه او اعتقاده ففي مثل
التعميم بعد التخصيص لتساوي الاعتقاد للظن اللهم الا ان يخص بالجازم اصطلاحا كما اشار
اليه في تنويعات العلم **قوله** بالداعية التاء فيه للمبالغة كما في علامة او للنقل من الوصفية الى الاسمية
وقد يستعمل بدون التاء ايضا كما يجيء في كلام الشارح **قوله** زائدة على الداعي وهو الميل التابع
لاعتقاد النفع كما مر في موقف الاعراض **قوله** وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا ورد بان
بان هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد في المقدور وهو المعنى بالارادة وبان اثبات
هذا المعنى لا يخرج عن الايجاب **قوله** وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة المذكور
في المحصل وغيره ان معنى ارادته تع فعل نفسه عند الكعبي علمه به واما ما ذكره الشارح من ان معناه
علمه بما فيه من المصلحة فذكره الامدي في شرح الابهري على انه قد يرد عليه بانه قوله الى الخالص
كما سبق والسياق يدل على تغاير مذهبهما وان امكن ان يدفع باب التغاير باعتبار اختلافهما
في معنى ارادة فعل الغير **قوله** فلا بد من مخصص الخ ولا يجوز اسناد التخصيص الى نفس الوارث من غير
اثبات صفة زائدة على ما مر في بحث لانه ينافي القدرة **قوله** وليس ذلك المخصص القدرة اعترض عليه
الطوسي في تلخيص المحصل بانه مناقض لما ذهبوا اليه من ان المختار على الرجح من غير مرجح وجوابه
ان المراد بالمرجح المنفي لزومه سوى الداعية المطلق حتى يشمل الارادة ايضا واليه اشار المص
حيث قال في مباحث الارادة من الموقف الثالث لا اقول لا يكون للفعل مرجح على عدمه بل لا يكون اليه
داع **قوله** ان العلم بوقوعه شيء اشار بالغير الى انه ليس المراد تبعية العلم للوقوع اذ العلم انما يتحقق

بعد

بعد الوقوع لانه ذكر انما هو مذهب ابى الحسين وقد سبق ابطال المراد ان المعلوم هو الاصل
في التطابق لان العلم مثال له واعترض عليه صاحب نقد المحصل بان قولهم العلم تابع
للمعلوم ينافي قولهم ما علم الله تع وقوعه يجب ان يقع لاستحالة كون الموجب تابعا للموجب
والجواب ان المراد ما يجاب العلم بالوقوع له استلزامه اياه بنحو من استلزام المسبب انه
صورة للسبب لا عكسه بنا في السمع على اصحابنا يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم الى
الضدين وعدم صلوحه مخصصا لاحد الطرفين كما سنشير اليه فان قلت هب ان العلم
بوقوع شيء تبع للوقوع لكن العلم بالنفع في وجود ضد معين في وقت معين ليس تابعا
لوقوع ذلك الضد فلم لا يجوز ان يكون مخصصا له قلت لانه يلزم ان لا يمكن ترجيح احد المتساويين كما في صورتي
العطشان والهارب على انه يلزم الايجاب ح وقد ابطلوه بالدليل السابع يرد على المص ان دليله انما
يدل على مغايرة المخصص لكل من العلم والمدعى مغايرته له مطلقا قوله ومن صور ابعد
ويلزم التسلسل قيل عليه اذا وجد صفة رابعة معينة لتخصيص تعلق الارادة باحد الضدين
في وقت معين يتم الامر بذلك ولا احتياج الى صفة خامسة فمن اين يلزم التسلسل واجيب
بان المخصص ليس الا الارادة كما سنشير اليه في البحث الثاني فاذا كان نسبتها الى الجميع واحدة
فلابد لتخصيصها من ارادة اخرى ويلزم التسلسل الا ان اردت ما المراد بالارادة في قوله مغاير للعلم
والقدرة والارادة هو الارادة المفروضة اولا قوله فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها و
وان لم يكن لذاتها يلزم التسلسل فان قلت وجوب احد الطرفين وجوب بشرط تعلق الارادة و
اما بالنظر الى ذاته تع مع قطع النظر عن تعلق الارادة فيستوي الفعل والترك فلا يلزم الايجاب
على الشق الاول طب اذا كان التعلق لازما للارادة والارادة لازمة للذات لم يتحقق صحة
الفعل والترك في الواقع لان اللازم بوسايط كاللازم بلا واسطة في امتناع الانفكاك وهو
عين الايجاب وقد يجاب بان معنى تعلق الارادة لذاتها انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير
ذاتها لا ان ذاتها بعض التعلق البتة حتى يلزم الايجاب لكن هذه خاصة الارادة فلا يجوز
مثله في القدرة وانت خبير بان الكلام ح في اتصاف الارادة باحد التعلقين مع تحقق ذاتها
في الحالين كما مر والحق في الجواب هو التزام التسلسل في التعلقات كما ذكرنا في الموقف الثاني
يدعون الضرورة في استواء الطرفين الضروري استواء نسبة العلم الى معلومه واما العلم
بالمصالح فاستواء نسبته الى ما يترتب عليه وغيره ثم والحق انه لا موجود الا ويمكن

منع كون سلوك احد الطريقين مخصصا لاحد الطرفين ...
لخصص كالكتابة بجذب العلم ...
العلم بالسمع ...

الحمد لله القاصد ...

فان قيل فيجب تعلق الارادة لا بسبق التمكن من الترك وينفي الاختيار قلنا ان الوجوب بالاختيار محض الاختيار ...

... الارادة او تجدده ... عن التعلق بالطرف ... فلان التعلق ... علم ... المعلوم ...

تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه اذا لم يكن بالارادة لمخصص بلا مخصص وباطلة
قد ثبت بالدليل انه تع فاعل بمعنى انه يصح منه الفعل والترك وبعد ثبوت هذه لا نسلم ان علمه بنظم
نوع المصلحة لا يكفي في فعله لان هذا العلم لازم ذاته تع لا ساعده قطعا فلو كفى في الوقوع
لزم الايجاب كما مر اليه الاشارة قوله اي الصاسان وعند الجبار ومن تابعهم وفي تفسير
المعتزلة فهؤلاء معتزلة البصرة ذاهبون الى انه تع مريد بارادة حادثة في ذاته
تع مرح به في الابكار قوله انه عند وجود المستعد اي المستعد بالاستعداد التام المستفاد
من المعد يلزم من هذا ان يكون مخصصا لوقوع المعلول وطلب هذا اللزوم جعل ذلك القول مأخوذا
قبل ما ذكره كلام لطلي لا يخفى اذ حاصله ان الارادة مخصصة ولا يلزم من هذا ان الارادة هو
المعد لانه لها ساوي الكل ولا اختلاف معدته بالايجاب والسلب وان لك تقول نرسب
القياس هكذا المعد مخصص وكل مخصص فهو ارادة كما دل عليه قوله اذ لا معنى للارادة
الا الامر المخصص في لانه ذكر القبل قوله والمعدات فانه بذواتها اي بعض المعدات
وهو الصور الجوهرية المتعاقبة على وجه يكون كل سابق معد اللاحق وهذا القدر يكفي بمحل
كلامهم على ماله يوهم ولو بوجه بعيد ولا يلزم ان يدعى ان جميع المعدات قائمة بذواتها
حتى يعترض عليه بانهم مرحوا بان القدر قد يكون عرضا قوله لانه خروج عن قانون اللغة اللهم ولانه
في جعل الارادة عبارة عن المعدات تعسفا ظاهرا قوله والاظهران يقال وجه الاظهر اعترض
عليه بان هذا التوجيه ابعد لانه خروج عن قانون العقل الى القول بان ما ليس قائما بذاته قائم
بذاته وهذا لا يتصور من عاقل كيف والمقصود من توجيه الاظهر عدم نسبة هذا المحذور
اليهم وحمل كلامهم على ماله توجيه صحيح في الجملة وايضا محصل ما ذكره الشارح انه لم يتيسر لهم
القول بان مخصص الحادث بوجه موجود قبله مع انه حق ولا القول بمقام الحادث انه تع
مع انه ذهب اليه جمع والسالة مفتقرة الى البيان فالتزموا المحالية بدله وبعد هذا غير
مخفي وقد يجاب بانهم لا يقولون بان كل عرض قائم بغيره حتى يلزم القول بان ما ليس قائما بذاته
قائم بذاته فيلزم الخروج عن طور العقل ويمنعون بداهة استحالة قيام العرض بنفسه حتى لعل في شرح
المقاصد ان بعضهم يقولون ان العرض بنفسه ليس بنظري فكيف حكم الذي هو استحالة
قيامه بنفسه ولو سلم بداهته فانكار البديهيات واقع من العقلاء خلاف المرام الخصم مذهب الخصم
المخالف لما نعتقده لسيما فيما لزم منه الكفر باعتبار الملزوم هامه في ضبط مذاهب الخ لا يخفى

والمعد مخصص

صحة

[illegible]

لا يخفى ان هذا الضبط الذي ذكره الامام غير مستوف لجميع الاقسام ذكرت في الاراده اذ لم يعلم
منه ان مذهب الكعبي والى الطاهر مثلا ما ذا لم انه ذكر فيه مذاهب سته وقد ابطل الاولين
والاخيرين والرابع هو المذهب الحق فلذا لم يعد ح منه واما الثالث فوجه عدم التعرض
لابطاله لا يخ عن خفاء ولعل وجهه ان كونه تع مريداً اسو المريد له وهي نفس الارادة عند
ضرار القائل بانه عين الذات ولهذا ذكر في بعض كتب الكلام ان ضرارا يقول بان الارادة
عين الذات وهكذا عند النجار في احد قوليه وهو انه امر ثبوتي معلل بذاته فهو في التحقيق
موافق لمذهب اهل السنة ولذا لم يبطله وانما اورد مذهب الاصحاب مقابلا له باعتبار
ان المريد به عندهم ليست عين الارادة والامر في ذكر بعد القول بالارادة و
وتعلقها بالذات بين هين قوله و يبطل الاول انما على اه فيه انه انما يتم اذا كان منصوراً با
بالكنه على انه انما يبطل الالحاد في المفهوم وقدم مثلا مراراً قوله و يبطل الثالث لزوم كون الجماد
قد يجاب عنه بان المراد كونه غير مغلوب ولا مكره في افعاله الاختيارية فلا يلزم كون الجماد
مريداً وفيه ان الافعال الاختيارية هي الافعال الاراديه به فيؤول الى تفسير الارادة بعدم المغلوبية
واللوسه في الافعال الارادية به وانه دور ظاهر اللهم الا ان يحمل ما ذكره تعريفا لفظياً للارادة
على ان اصل الاعراض باق لان عدم المعلومية في الفعل الاختيارية اي امر سلبي سابق يصدق
بعدم الاختيار فيتناول للجماد وقال في شرح المقاصد الاعراض على قول النجار بانه يوجب
كون الجماد مريداً ليس بشيء لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تع ان قلت خصوص المحذوف لا
لا يعد لخصص للحد والا لم يحتج الى اشتراط المساواة قلت مراده ان في الحد قيد الخصوص وهو ضمير
كونه الراجع اليه تع لكن يرد عليه ان مقصود المبطل انه لو صح اطلاق المريد به عليه تع بمجرد ذلك
لصح اطلاقه على الجماد لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا فليتأمل قوله انه يلزم عرض لا في محل الاعراض
عليه وفي شرح المقاصد بان صفات الباري تع ليست من قبيل الاعراض عندهم والجواب ان هذا
القول منهم على تقدير قدم الصفات او المعرضية ليلزم التجدد المنافي لذلك العدم والا على تقدير
حدوثها انكار عرضيتها مما لا يلتفت اليه كما اشار اليه الشارح في اول مباحث الاعراض قوله وان
وان نسبته ما لا محل لها الى جميع الذوات سواء قيل لا لم استواء النسبة فان ذات الله تع فاعل
الاراده واختصاص الفاعل بالاثر الغير القائم لغيره اولى من اختصاص غيره به وما فيه فيه
قوله فلا يكون علة للثبوت قيل هذا انما يتم اذا كان المعلوم امراً موجوداً في الخارج اما اذا كان

ولا يخفى ان الكلام في الصفات لا يرجع الى ضم اذ او واذا احسن واذا علم شيء من صفات الله الكلام انما [illegible]

وصفاً اعتبارياً فيجوز ان يكون منشاوه وصفاً اعتبارياً ايضاً وبهذا كذلك لان كون الارادة يجب
لحصص تلك الذات لا بغيرها من الذوات اعتباري لا تحقق له في الاعيان قوله فلا حاجة الى الاستدلال
عليه فان قلت لا فرق في ذلك بينها وبين العالم والقادر والحي والمريد فلم منع الضرورة
والبديهة وادعى فيما قلت ثبوت الشيء يتوقف على هذه الصفات
فلا يمكن فيها دعوى الضرورة البديهية بخلاف السمع والبصر كما هو الظاهر
قوله وكذا الحديث مملوء اشار الشارح بالحام لفظ كذا ان ضمير مملوء راجع الى كل من القرآن
والحديث لا الى المجموع ولذا لم يقل مملوان قوله ولا تاويله اى ولا يمكن تاويل كل من
من الكتاب والسنة بحيث لا يثبت فيه اطلاق السمع والبصر عليه تعالى فلا يبعد في
فيما ذكره تاويل الاشعري في السمع والبصر بالعلم بالمسموع والمبصر قوله على مقدمات
لا صحة لها اى لجميعها بل الصحة انما هي لبعضها وهي الرابعة فتامل قوله المقدمة الثالثة ان المحل
الخ ليس كون هذه المقدمة ثالثة والمقدمة التي قبلها ثانية باعتبار الوقوع في اصل الا
الاستدلال بل في البيان الذي اورده وذلك لان الترتيب في اصل الاستدلال على عكس ما او
اورده فانا جعل مقدمة ثانية ماخوذ من قوله في الاستدلال وهو السمع والبصر الصمم والعمى وما
جعل مقدمة ثالثة ماخوذة من قوله فيما قبله ومن صح اتصافه بصفة بها او بضدها قوله والعمدة
في اثباته الاجماع قال شارح المقاصد جوابه المنع اذ لا علم بذلك من لا ملاحظة الاجماع عليه
ولا براهين اصلا والعمدة انه لا يصح في مثل هذا النمط التمسك به وسائر الادلة السمعية
لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري تعالى حياً سميعاً بصيراً وقد يعترض على الجواب
بان المص لم يعترض انه لا سبيل الا ما ذكره سوى الاجماع حتى ينافي الجواب المذكور بل قال ان العمدة
في ذلك هو الاجماع ويمكن ان يدفع بان مقصود المجيب منع ان العمدة هو الاجماع
ليس الا كما يقتضيه سياق كلام المص فليتامل قوله كيف وحجية الاجماع الى
كيف يتوقف وذلك التعويل ايضاً لا يخلو عن ذلك هذا ما يقتضيه ظاهر قول الشارح
في اخر الكلام فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع الح
والاسد بقوله كيف وحجية الاجماع الدال على التنزه ان يوجه الكلام بان في التعويل
على الاجماع ابتداء امرين احدهما الاعراض عن المقدمة المشبهة بالاجماع وحجية الاجماع الح
والاخر التمسك بالاجماع وقوله كيف منع الاول الاكتفاء لا يعرض عن التمسك بالمقدمة المشبهة بالاجماع واما قوله في اثبات السمع والبصر

والبصر لا التمسك بالاجماع فليس له صلاح في اعتباره دليلا مستقلا عليهما لجواز ان يراد به التشبث بالاجماع ولان في اثبات مقدمة من مقدمات دليلها قوله مناقضة بين انه لم لا يجوز ان يكون تعارف الطالبين باطلا وهو والاما تعارفهما بالحقيقة فلا وجه لتجويزه وان كان كلام المص فيما سبق مشعرا به وذلك لانه اذا اسلم اصلاف انواع التعقل فالظاهر ان مرجعها مختلف فلا يكون العلم صفة واحدة كما ذهبوا اليه كيف لا ولو جوز تنوع الابصار مع وحدة المنشأ دلم يثبت تنوع الصفات كما سيطلع عليه في اثبات اثناء بحث الكلام قوله نفس العلم بالمسموع والمبصر لا يريدون بذلك نفي انكشاف وراء الانكشاف العلمي الحاصل مثل حدوث المسموع والمبصر بل يثبتون الانكشاف التام الذي تثبته غيرهم لكنهم يقولون ان هذا الانكشاف ايضا عايد الى تعلق العلم على وجه مخصوص فلا حاجة لذلك الى صفة زايدة غيره فلا يعلم عندهم صفتان من التعلق تعلق مثل حدوث المسموع والمبصر وبه يحصل الانكشاف العلمي المعروف وتعلق حال حدوثها وبه يحصل ذلك الانكشاف التام قوله فان وصفه الخ وايضا فقوله فقالت الفلاسفة الخ يعني لا اصلاف المسلمين كما يدل عليه صريح كلام المحصل ثم الظاهر ان المراد لفلاسفة الاسلام الفلاسفة المتمسكون باحوال الانبياء مطلقا لان الانبياء المتقدمين ايضا قالوا بثبوت السمع والبصر قوله وانما يوصف بالشم الخ مثل الاصلاف في عدم جواز وصفه تع بهذا الثلاثة لعدم ورود النقل لكن اذا ثبت التغاير بين الانكشافين في المسموع والمبصر ثبت التغاير بينهما في المشموم وامثاله واذا ثبت الانكشاف التام التابع في المسموع والمبصر له تع وجب اثباته في المشموم وامثاله ايضا لئلا يلزم التجهيل تع عن ذلك علوا كبيرا ولذا قال امام الحرمين يجب وصفه تع بادراك الطعوم والروايح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه بادراك المسموع والمبصر للشرك في الدليل لكن لا يقال انه تع شام ذايق لامس لانها تنبي عن الاتصالات الجسمانية وانت خبير بان هذا انما يتاتى على القول بان السمع مثلا نفس العلم بالمسموع واما على القول بانه صفة زايدة ولا ان فليس اثبات الانكشاف التابع في المشموم وامثاله له تع على اثباته في المسموع والمبصر مشكل اذ ليس العلة في هذا الاثبات ح لزوم التجهيل لنفسه كيف وهذا الانكشاف عند القايل بان كلا من السمع والبصر صفة زايدة على الصفات الثمن الباقية ليس علما حتى يلزم التجهيل من نفيه على ان قابلية الذات للاتصاف بهذا الانكشاف فاشترط في لزوم التجهيل على تقدير انتفائه ودون اثباتها خرط القتاد بل العلة فيه ورود النقل المفقود في المشموم وامثاله فليتامل والله الموفق قوله خروج عن المعقول

لا السعاء العلم السلام الجبير رنه رحله
بل لا زيادة عليه فعلى بعد السعاية يلزم السعادة وكلك الذايد

قالوا ولا يتصف ذلك بالعالمية والقادرية الازلية لان العالمية يصح تعلقها بالمعدوم وبالموجود
والقادرية يصح تعلقها باحداث المقدورات اوجب الحال لحلاف السامعية والمبصرية **قوله** فان خلوها
عن الادراك بالفعل قبل الخ لجواز خلو البارى عن الادراك السمعى والبصرى مع بقاء منشاء بالعرض الا
~~عن الادراك بالفعل الى حين لجواز خلو البارى عن الادراك~~ اعنى السمع والبصر مذهب الى الطبيعية
وهم يطلبوه فكيف يلزمون هذا وجوابه ما اشار اليه انعامه ان الادراك السمعى والبصرى عندهم
ثبت السمع والبصر صفتين زائدتين وامر وراء العلم فلا يلزم من انتفائهما بالفعل التجسيم كالراى
للحسن على زعمهم فليتامل **قوله** فانه لولا انهم كانوا يثبتون له الكلام اى يثبتون انه تعالى بالكلام
لانه موجد له كما يزعمه المعتزلة ثم انه لا يتوقف ثبوت الشرع الذى يتوقف عليه الكلام على الكلام حتى
يلزم الدور اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من
الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او لغيره ذلك ويصدقهم بان يخلق المعجزة على ايديهم من غير
احتياج فى شىء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام فما ذكره فى التلويح من ان ثبوت الشرع موقوف
على علمه وكلامه وقدرته تعالى لا توجيه له **قوله** انه المعجزة خارجة عن قوى البشر اشاره الى ان دلالته
على الصدق ليست باعتبار انه كلام حتى يلزم الدور لا يقال القرآن الحادث معجزة يدل على القرآن القديم
وهو الكلام النفسى فليس فيه شبهة الدور لانا نقول صدق الحادث انما يعلم بدلالة المعجزة التى
هى منشاها فجاء الدور والمخلص ما ذكره **قوله** كما اذا كانت المعجزة شيئا اخر ان قلت فى يتوقف
على المعجزة واظهارها على ما سواه منه ولا يخفى بط لانه قلت الاعجاز فى الكلام اللفظى لا الكلام
النفسى وهو الثابت بالشرع المتوقف على ما ذكره على ان الثابت بالاعجاز كون الكلام
اللفظى من عند الله تعالى ويكفى فيه حصوله بايجاده وتمكينه والثابت بالشرع كونه صفة
له تعالى على ما هو راى السلف فى الكلام اللفظى او كونه بايجاده تعالى بلا واسطة ولو فى غيره
قوله وقد جعل الاخرى فى كبرى الخ وان حمل تعاقب الوجود المذكور فى الصغرى على ان وجود
الثانى مشروط بوجود الاول وانقضائه فالقدح فى الكبرى والقول بالقدم يناقض لا يخفى على
متامل فضلا عن مجتهد مثل الامام احمد بن حنبل والظاهر ان مراده التعاقب فى الترتيب كالمكتوب
فى المصحف على ما اشرنا اليه فى ابتداء الكتاب فح يكون مذهبه عين مذهب السلف الذى سنذكره
فى اخر البحث ويكون اشتراط وجود كل حرف بانقضاء الاخر بالنظر الى السامع والالة كما صرح به حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان كانهم يزعمون

ان الجلد والغلاف كانا كامنين فبرز بعمل المجلد واما ما نقل عن بعضهم من ان الجسم الذى كتب به القران فانتظم حروفا واصواتا هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا فمعناه فظهر قدمه بعد ما كان فى الحادث وعلى ان معنى جعل كلامهم لا يخرج عن كونه من اثار جهلهم **قوله** فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الاخر الظاهر ان مراده فى كل حرف ما سوى حرف الاول فانه غير مشروط بانقضاء الاخر اذ ليس قبلها حرف ولذا استدل على حدوث الحرف الاخر بان لها انقضاء لا بان لها اول كما فى الحرف المشروط مع ان الاستدلال له ذكر مبنى على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والاولا دلالة للانقضاء على الحدوث **قوله** لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى هذا يدل على ان الكرامية يقولون بقيام مجموع الكلام اللفظى مع حدوثه بذاته تعالى وقد صرح فى مباحث السمعيات بانهم انما يقولون بقيام قول كن او الارادة بذاته تعالى المذكور فى شرح المقاصد ان كلام الله تعالى عند الكرامية قدرته على التكلم وهو قديم واما المنتظم من الحروف المسموعة فهو قول الله لا كلامه وان كان حادثا قائما بذاته تعالى لكن ما ذكره فى الكتاب موافق كما فى ابكار الافكار **قوله** بل يخلقها الله تعالى فى غيره قال الفهم النحرير فى نفس كن فانه قال قوله تعالى للشىء كن اعرض حادث لا فى محل لان المخاطب سابق على الخطاب ولو بالذات ولا شىء من المحال الا جسما كانت او غيرها الا بعد كن بدليل قوله تعالى انما قولنا لشىء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا الاستدلال صعف لان حقيقة قوله تعالى انما قولنا لشىء الآية هو انا ليس قولنا لشىء من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضى ثبوت هذا القول لشىء حتى يلزم تقدمه على جميع المحال الا ترى انك اذا قلت ما قولى لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول لكل احد تعلم بل على انك لو قلت فى حقه لم يكن الا هذا القول وبهذا التوجيه يندفع ايضا ما يقال من ان الآية تدل على قدم كلمة كن اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة لعموم لفظ شىء من حيث وقوعه فى سياق النفى معنى وليس فتأمل فان قلت كلام العبد مخلوق له عند المعتزلة فلا يكون مخلوق الله تعالى قلت ذكر الآمدى فى ابكار الافكار ان المعتزلة كافة اتفقوا على ان معنى كونه تعالى متكلما انه خالق للكلام على وجه ولا يعود اليه منه صفة حقيقية كما لا يعود من خلق الاجسام وغيرها وان استثنى القرآن عن الكلمة الى عن قولهم العبد خالق لجميع افعاله الاختيارية او بين كونه فعلا اختياريا له لكن كل منها لا يخلو عن شائبة التخصيص من قواعدهم الفعلية وقد يقال مذهبهم ان الله تعالى خلق كلامه اولا فى العبد

وما ارتكب الدليل النقلى ان بعض الشارحين من انه يمكن ان النفس وقع مخالفا للفرق من الدليل ان صح او انه الكلام المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وعلى انه لا كلام الا اياه وانه كلام قديم بالحادث على النظم وعبر عن الكلام مع حدوثه ٢ ٣ المقاصد

المتصف من العبد كلام الآخر وفيه نوع ان الفعل الخبر اعنى قوله تعالى خالق لما فيه نوع مطابقة لمذهبهم وفيه نوطة لدفع توهم عموم الخلق الا الخلق بواسطة م منه

ثم العبد خلق مثله تعالى شانه عما يقولون قوله كاللوح المحفوظ اللوح المحفوظ عند جمهور اهل الشرع
جسم فوق السماء السابعة كتب فيه ما كان وما سيكون الى يوم القيامة كما كتب في الالواح المعهودة
ليس هذا مستحيل لان الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في المقدار
واما عند الفلاسفة فهو النفس الكلي للفلك الاعظم يرتسم فيه الكائنات ارتسام المعلوم
في العالم اذا عرفت هذا ففي قوله لخلقه الله ثم في غيره كاللوح المحفوظ تامل لان المخلوق فيه
هو النقوش لا الاصوات والحروف وان حمل على حذف المضاف اي لخلق الله دوالها لم يتم
التقريب كما لا يخفى وايضا يلزم التكلف في قوله او جبرئيل او النبي عم لان المخلوق فيهما الا الا
صوات والحروف قوله يعبر عنه بالالفاظ الصادرة منه سوان الكلام النفسي هو المدلول الوضعي لا
للالفاظ الا انه لا نزاع في انه انواع مختلفة واكثر معان حادثة فلذا قيل المراد بالتعبير عن المعنى النفسي
بالالفاظ هو التعبير بالاثر عن المؤثر فان الصفة الازلية كما تعلقت بمتعلقاتها حصل فيها معان مخصوصة
عبر عنها بالالفاظ والحق ان المفهوم من عامة كلماتهم هو ان النفسي مدلول اللفظ وان كان لا يخلو عن
اشكال قوله ويزعم انه غير العبارات الاولى ان يقول ويقول لانه استعمال الزعم في الباطل مما لا
ولذا قيل زعموا مطية الكذب قوله او قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام اما الاول
فلان التعبير عن ارسال زيد مثلا قبل وقوعه يكون بنرسل وبعد وقوعه يكون بارسلنا واما الثاني
فلان الاشارة اليه اذا كان قريبا يكون بهذا هنا واذا كان متوسطا يكون بهذا واذا كان بعيدا
يكون بذلك واما الثالث فلان التعبير بالعربي في القرآن وبالسرياني في الزبور وبالعبري
في التورية وباليوناني في الانجيل عبارات شتى وحكم واحد قوله وكل الى ذلك الحال يشير
الكمال والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس وجه التفسير ان الطلب قد يطلق على صيغ الامر والنهي
وليس هو الكلام النفسي ثم المراد بالطلب اما المعنى النفسي القائم بالنفس مطلقا فيعم المعنى
الخبري واما معناه المصادري فلم يتعرض للخبري لانه غير متغير كالطلبي ما لنفي بذكره عنه قوله اذ
قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه واعترض عليه بان اللازم من هذا الكلام على تقدير التمام مغايرة
الكلام النفسي للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل في صدد الاخبار لا بد ان يحصل في ذهنه
صورة ما اخبر به على انه لا يتم في شانه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يثبت المط وان افاد
الالزام على الخصم القائل واجيب عن الاول بان الذي يصلح ان يكون مدلول الكلام الاخباري
لا بد ان يكون علما تصديقيا لا تصوريا في المثال المذكور اذا كان المخبر عالما بخلافه

ما اخبر به لا يمكن ان يكون له تصديق من التصديقات بما اخبر على ان المقصود دفع زعم المعتزلة
القائلين بان الكلام النفسي في الواجب تع ليس الا علمه فمغايرة الكلام النفسي للعلم اليقيني غير
المط واجاب الامام الامام الرازي عن الثاني بان الخبر لما كان في الشاهد مغايرا للعلم تصور
في الغايب ايضا كذلك للاجماع على ان ماهيتهما لا تختلف في الشاهد والغايب وانت
خبير بان علوم الاصناف غير مسلم وقد يقال في الجواب المقصود مجرد الكلام النفسي
في كيفية ماهيتهما واما الاثبات للواجب تع اذ ذلك فيما نقل من الانبياء تواترا وفيه انه لا
يدفع الاعتراض لان التصور المذكور في الشاهد وما نقل من الانبياء عم بعد ثبوته للواجب
تع ولا بعد ما لم ومغايرته لنا في الصفات قوله واورد عليه بان الموجودات
الى قوله تكلف في الجواب عنه بان هذا ذكر الامام على من قال ان امر الانسان غيره عبارة
عن طلب الفعل على سبيل العلو والاستعلاء سواء قام بالنفس اقتضاء ام لا واما
واما الدليل على المغايرة اذا اعتبر في حقيقة الامر الطلب فهو ان الله تع امر الكافر
بالايمان ولم يرد منه الايمان اما الاول فلانه وعد الثواب المخصص لا على العدول
بالوقوع فلو اراد ايمانه لوقع قوله هو ارادة فعل الحقير هذا توجيه ذكره لان
لان الكلام النفسي ما يعبر عنه بالعبارات والالفاظ التي يفيد بها عن معانيها الموضوعة
الموضوعة ومن البين ان الارادة المذكورة ليست مدلولا وصفا لصيغة الامر واذا كان
المعبر باللفظ عن النفس يعبر بالاثر عن المؤثر كما قيل فقد ظهر ابدعاه فتامل قوله و
وليس بجيد عليه فان قلت يرد عليه انه وان لم يجد فيها ارادة فعل بحسب الاعتقاد الملائم لارادة
المتكلم كما اذا قال المتكلم عليه ان الامر قد يوجد في صورة لا يوجد الا امر كمن عند فلان
فلان بالامر العلاني لكن لا اريد منك الاتيان به وانما امرك به لاجل لم يقول له المعتذر
افعل كذا لا يقال ليس هناك حقيقة الامر لانا نقول فكذلك في الصورة التي ذكرت
فيما سبق فلا ترجيح لاحد القولين على الاخر قلت المراد من التعريف صورة الامر الايمان
الايمان بالجملة الامر به ويكون سببا لما ذكر كونه سببا له مع قطع النظر عن الغرائب العارضة
فتامل قوله راجع الى العلم القائم بالمتكلم فان قلت هذا نحو اثبات العلم
الزايد فكيف يقول المعتزلة النافون له قلت بعد تسليم ان الكلام في صفة الواجب
الواجب تع لعل المراد بالعلم العالمية وكذا الكلام في الارادة والكراهة فتامل قوله

وما كان الحسن والقبح بالشرع هذا الكلام من قبيل المنازعة الذي لان شريف الحسن والقبح انما هي
عندنا واما عندهم فيهما عقليات قوله وسوسهو من العلم فان القدرة الخ قد سبق ان للقدرة تعلقا
معنويا عاما لكل ممكن يترتب عليه تمكن القادر من ايجاد المقدور وتركه وتعلقا اخر خاصا يترتب
عليه وجود المقدور فيجوز ان يكون مراد المص حيث حكم بالتسوية نسبة القدرة الى التعلقات التعلق
الاول وحيث حكم بتعلقها بالبعض دون البعض التعلق الثاني فلا سهو اصلا نعم لا يخلو عن نوع
تكلف من حيث ان المص لم يتعرض لتعلق القدرة فيما سبق قوله ويرد عليه ان
ما لحده الخ اوصى عليه بانه يقتضي ان الرسول عم لم يامرنا بشئ ولم ينهنا عنه بل يدل على
الامر والنهي فقط بالنسبة الينا وفساده اظهر ولا شك انا مامورون ومنهيون ولذا
وجب علينا الامتثال واجيب بان حقيقة الطلب انما تعلق حرفا بالمخاطبين الموجودين
في زمان النبي عم ووجوب الامتثال لا يقتضي ذلك بل يكفي فيه كوننا مامورين ومنهيين حكما
وتبعا قوله بان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال قالوا انما يكون محالا اذا طلب من المعدوم
ان ياتي بالفعل وقت عدمه اما لو طلب منه ان ياتي به حال وجوده فلا قوله فلا بد في الكلام
ايضا من مخصص فان قلت لم لا يجوز مخصص تعلق الكلام كالقدرة سوى الارادة قلت
لان تعلق الكلام قديم عند الاشاعرة فلو كان مخصصه الارادة لزم حدوثه قوله كتعلق الارادة
لذاتها فيه ان تخصيص التعلق لذاته شان الارادة فقط ولو جوز في غيرها صح تعلق الارادة لذاتها
ايضا فلا اثبت صفة الارادة على ان تعلق الكلام اذا كان لذاته يلزم اما الترجيح بلا مرجح او لا
في الاوامر والنواهي وبطل التكليف واجبا عليه تع وايضا يشكل النسخ ولنشر الى جوابها قوله
فانها بد لان على ان الذكر محدث برد عليه انها لا تدل على ان كل ذكر محدث لان قوله محدث صفة
لقوله ذكر ولا يتكرر الوسط بل يكون القياس كقولنا زيد انسان وكل انسان حيوان فهو كذا قوله
والثاني قوله تع انما قلنا اذا اردناه الخ فيه سهو اذ ليس نظم الآية كما ذكره المص بل في
سورة النحل هكذا انما قولنا لشئ اذا اردناه وفي سورة يس هكذا انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له
كن فيكون الآية قوله لكونه جواب هذا اذا جعل اذا شرطية وان جعل ظرفية كان ظرف زمان خاص بالمستقبل
بحسب الوضع فيكون النفي انما قولنا لشئ حين ارادته في المستقبل سوف نقول له كن فيكون قوله كن فهذا
في الاستقبال والواقع فيه حادث فيكون قوله كن مع انه كلام الله تع حادثا سواء اطلق عليه القرآن
او جعل القرآن حكاية عنه على انه لا وجه للثاني كما لا يخفى قوله واما الثاني فعلى الارادة للحادثة

ان كان هذا للجبائيه القائلين بحدوث الارادة ولا في محل فالامر ظ وان كان لجمهور المعتزلة
فالمراد حدوثها باعتبار تعلقها قوله فلان التاخر عن شئ يوجب الحدوث لانحصار القديم
عندهم في القديم بالذات وعدم تاخرها عن شئ لا بالزمان ولا بالذات فليتامل قوله والمختص
بزمان معين محدث اما المختص بزمان الحال والاستقبال فظ واما المختص بالماضي فلان الانتفاء
في الحال او الاستقبال سابق العدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه الرابع كتاب احكمت
اياته ثم فصلت قال ابن عباس احكمت ان لم ينسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرائع
ثم فصلت ببيان الاحكام والحلال والحرام وفيه اقوال اخر قوله وعبر بالاحرى دلالة الى انه الكلام
على ان كلامه تع قد لا يكون عربيا فان الذوق السليم يحكم من التحصيص فذكروا مادة لا لة على انه قد يكون
عربيا اخرى فيضم ان التورية ايضا كلامه بالاتفاق على ان المراد قد يكون عربيا مثلا فان المقصود
ههنا مجرد الدلالة على التغير قوله السادس انه معجزة اذ للحنابلة ان يقولوا معنى اعجازه انه
ظهر في يد النبي عم ولم يظهر في يد غيره فيكفي مقارنة ظهوره فلا يلزم حدوث ذاته قوله على صفاته القديمة
القائمة بذاته تع اذ لا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذاته تع بخلاف اللفظ فانه كان
عرضا لا يزول عن محله لكن قد يراد بنزول الجسم الحامل له فوصف اللفظ لذلك بالنزول ولو
مجازا قوله ولا ارسال في الازل فصلا عن الارسال فيما قبل الازل ويمكن ان يصار ايضا الى الحذف
اي لا ارسال فيما قبل الازل م يتلازم مع سابق الكلام ولا صفة فتدبر قوله ولاشي يتصور
منها في القديم للحنابلة ان يقولوا ان معنى نسخ القران رفع حكمه لا ذاته فلا يلزم حدوث ذاته قوله
والحق ما اختاره المص لان جميع ما سوى العربية ليست بعلمه قوله والجواب انها يدل على حدوث
اللفظ فيه بحث لان النسخ كما يكون في المعنى فيكون الاستدلال بالنسخ على حدوث الكلام
على تقدير تمامه شاملا للفظ قوله يسمى كلاما واحدا وفيه بحث لان الكلام اذا كان امرا
واحدا وكان اختلاف العبارات عنها بسبب التعلقات الخارجة فلم لا يجوز ان يكون العلم
والقدرة وساير الصفات راجعة الى معنى واحد فيكون اختلاف التغيرات عنه بسبب
التعلقات الخارجة فلم لا يجوز ان يكون ساير الى معنى واحد فيكون اختلاف التغيرات
عنه بسبب التعلقات لا بسبب اختلاف في ذاته ويذكر باسم الارادة عند تعلقه
بالتخصيص وقدرة عند تعلقه بالايجاد وهكذا ساير الصفات وان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يعود
ذلك كله نفس الذات من غير احتياج الى الصفات اجاب الاصحاب بان القدرة معنى من شانه الايجاد والارادة

قوله فانما طلب الا الاستدلال بتعلقه به وافاد ربكم لبلالك الالة
للفظ بل ارسلنا لو كان على عدم عامه يدل على حدوث اللفظ لان الانفع
... ان يكون المعنى فانما بالنفس فثبت ازليا في الآية اللازم فلا يلزم انه لم يسمع ولا
... [illegible]
للفظ فيكون ... الاخرى على تقدير كونه مدلولا و
عند العلماء ... ان يكون للفظ الكلام
للفظ ... وانتم

عند الحدوث فان ذاته وصفاته مجرد.
والعذر بانه لا يلزم من كون
صفة واحدة تعدد الاحكام مجوه
بالجنس وان كانت محلة بالنوع ان كون
كونها منشأ الاحكام متحدة بالجنس
اليه او لا يلزم من كونها منشأ الاحكام ...
جواز كونها الاحكام محلة به كما سلف في مباحث
العلم من موقف [illegible]

يمنع شانه لمقصد الحادث بحاله دون حال وعند اختلاف المتعلقات لابد من الاختلاف في
نفس المؤثر وهذا خلاف الكلام فان تعلقاته لا يوجب اثراً فضلا من كونه مختلفا وفيه وفيه
نظر اذ امتناع صدور الاثار المختلفة من المؤثر الواحد اصل الفلاسفة لا المتكلمين
ولو سلم فهو يوجب الاختلاف في نفس القدرة لان القدرة مؤثر
في الوجود والوجود عند الشيخ الاشعري ومتابعيه في ذلك الذات كما مر
ولما كانت الذوات مختلفة لزم ان يكون باثر القدرة في اثار مختلفة فيلزم ان يكون
مختلفة وليس كذلك وايضا ماذكره وان مشى طرد في القدرة والارادة لم يمش في
في باقي الصفات كالعلم والحيوة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرا ولهذا قال الآمدي في
في ابكار الافكار والحق ان ما اورده من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف
الى التعلقات والمتعلقات مشكل عسى عند غيري حله والعسر جوابه في بعض اصحابنا القول
بان كلام الله تع القائم بذاته خمس صفات مختلفة وانما هو بحسب التعلق وهذا التعلق ازلي
عند الشيخ اي الحسن الاشعري وبعض الاشاعرة وحادث عند ابن سعيد وطائفة كثيرة من
المتقدمين وهذا هو الفرق بين المذهبين واتفقوا على ان الانقسام الى الاقسام لاجل بحسب
التعلق قال الآمدي في ابكار الافكار اختلفوا في وصف كلام الله تع في الازل لكونه امرا
ونهيا وغيره من اقسام الكلام فاثبته الشيخ الاشعري ونفاه ابن سعيد وطائفة كثيرة من
المتقدمين وهذا هو الفرق بين المذهبين واتفقوا في ان الانقسام الى الاقسام لاجل
بحسب التعلق من القدماء مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال فان قلت التعلقات المتعلقة المتعددة
الازلية ليست بالاختيار بل بالايجاب فيتوجه الاشكال على انحصار الاقسام في لحد لوجوب
تعلقه بكل ما ذكر ان تتعلق به قلت نقل الشيخ يمنع امكان ما عدا هذا القدر من التعلق
في كلامه تع وهذا بحسب النوع واما بحسب تشخص كل نوع من الانواع لطيفة
فيجوز ان يكون التعلق حادثا بالاختيار ولهذا يندفع لزوم وجوب التكليف
واشكال حدوث النسخ لكن المقام بعد محل بالكل فلينا مل قو فذلك الكلام الواحد
فكون كلام الله تع على هذا الصفة غير معقول فان قول اقيموا الصلوة مع قوله ولا تقربوا
ولا تقربوا الزنا كيف يتحدان في الازل لفظا او معنى حتى يسكر بالاعتبارات والحق ان
ان الامر مشكل اذا كان الكلام النفسي عين المدلول الوضعي للكلام اللفظي واما اذا كان

واما اذا كان التعبير باللفظ عن النفسي من قبيل التعبير بالاثر عن المؤثر كما مر فلا اشكال فتامل قوله فيجوز ان يوجد غيرها بدونها كما ان الانواع للجنس انواع اعتبارية بالنسبة الى مطلق كلامه تعالى كذلك هو جنس اعتباري بالنسبة اليها اذ الحق ان الكلام الازلي ليس جنسا بل امرا معينا يعرضه الاضافات فله اسماء بحسب كل اضافة نوعه كذا ذكره الابهري قوله والجواب منع وجوب الاصلح فان قلت سلمنا ذلك لكن الكذب في الكلام ينافي حكمة ارسال الرسل اجاب بان احاطة كل حكمة مما لا يتاتى من العقل القاصر فلعل فيما نعلمه حكمة جليلة لا يطلع عليها قوله والنص على انه تعالى مع اجماع ثمة فان قلت ان عدم ارساله تعالى نوحا عم الى قومه ممكن لان الارسال غير واجب عليه تعالى بل واقع باختياره والانكار مكابرة فيلزم امكان البعض قلت امكان البعض انما يلزم لو امكن اجتماع عدم الارسال مع صدور قوله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه وهو ممنوع وامتناع هذا الاجتماع لا ينافي امكان عدم الارسال في نفسه بناء على ما عده الاختيار فتدبر قولنا اشار الى دفعه بقوله واعلم الخ الاخفى ان لفظ قول المص واعلم الخ سوال الاعتراض على الوجه الاول المذكور في المتن ولا توجه عليه ان اللازم من الكذب من الكذب البعض من جهة صفاته الدائمة لا البعض في الفعل والمنازع في جواز الثاني لا الاول فانه ممنوع بالاجماع كما سبق وتكلف الشارح رح في توجيه كلامه بتقدير سواله بان الدليل المذكور لا يدل على امتناع الكذب في كلامه اللفظي وجواب بانه يدل عليه ايضا لان خلق الكاذب بعض في فعله وجعل هذا الكلام اعتراضا على الجواب المقدر وانت خبير بان هذا الاخ عن المحل لكن لكن الشارح رح تبع فيه الابهري وهو تلميذ المص فاعلم لمراده والاظهر الاقرب ان يجعل اعتراضا على اصل الدليل المذكور في المتن فانه لا يفيد ان الكذب بعض وهو محال على الله تعالى واما ظاهرا ان لا يكون كاذبا في كلامه على الاطلاق والجواب ان يقال انما يدل ذلك على انتفاء الكذب عليه مطلقا ولو كان البعض في فعله غير القبيح الفعل الذي نحن لا نقول به لكن لم نطلع كونه غيره قوله لكان كونه قديما اذ لا نقول للحادث بذاته تعالى اذ المراد بالكذب الكلام الكاذب والصدق الصادق ولذا قال الابهري في تقرير هذا الوجه الثاني لو جاز عليه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قديما لامتناع قيام الحوادث كما مر وبهذا يدفع منع لزوم الكذب مطلقا بناء الاتصاف بالكذب عند جمهور الاشاعرة بذاته تعالى لا شك في كونه صفة حقيقية ثم التعلق الذي يتوقف عليه الاتصاف بالطرفين هي مناط على توهم حدوث مناه اعني التعلق ومنع كون الكذب صفة قائمة به تعالى على ذلك التقدير حتى يلزم قيام الحوادث

قوله وهو ممنوع قوله انا ارسلنا نوحا الى قومه وهو ممنوع وامتناع هذا الاجماع لا ينافي امكان عدم الارسال م م

لا نم انه يدل على ان امتناع الكذب في الكلام النفسي كما مر منه

صح

به في قلنا بل [قوله] والا لزم بطلانه فانا نعلم بالضرورة الى آخره قلت هذا الدليل غير صحيح لجميع مقدماته اذ لو صح لدل على امتناع
الصدق ايضا فانه تعالى لو اتصف به لكان صدقه قديما فيلزم ان يمتنع عليه الكذب مع انا نعلم ايضا
بالضرورة ان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه لا على ما هو عليه قلت اجيب عنه بان قوله من علم
شيئا الخ ان ادعى الضرورة فيه غير مسموع او ليس الكلام في الكلام الصدق والكذب اللفظيين
حتى يمكنه ذكر برهانه النفسانيين و كذا يعلم بالوجدان انا متى علمنا شيئا فانه يتعذر علينا ان نحكم
بخلاف ما علمنا وهذا الجواب بعدما قيل في بيان مغايرة مدلول الخبر للعلم من ان الرجل قد يخبر
عما لا يعلمه بل يعلم خلافه محل بحث ولو تم لدل من اول الامر على امتناع قيام الكذب به ولا
ولا يحتاج الى التشبث بلزوم امتناع الصدق بناء على ما ثبت عنده اللهم الا ان يحمل الجواب على المنع والسند
ويكون المنع بالنظر الى خصوص الباري سبحانه فتامل [قوله] انما يدل على كون الكلام النفسي صدق
دلالة على صدقه باعتبار تعلقاته النوعية القديمة ظ واما باعتبار تعلقاته الشخصية الحادثة ان اج
اثباتها الى الاشعري فيحتاج [قوله] مع ان المهم عندنا هو بيان صدقها لانها يتعلق بها المصالح الدينية
والدنيوية وكذلك انما هو الكلام النفسي الا معها وقد يقال لما دل الدليل على صدق الكلام
النفسي ولا انكار من اثبت المعنى النفسي جعل هذه الالفاظ والعبارات دوال بالنسبة اليه
ومن لوازم كونها دوال عليه وانه لا كذب فيه ان لا يكون فيها ايضا كذبا ووقوع الكذب فيها دون النفسي
يمنع كونها دوال عليه وفيه نظر لان كون الالفاظ والعبارات دوال بالنسبة الى الكلام النفسي الثابت صدقه بالدليل
المذكور فرع امتناع الكذب في الكلام اللفظي كما لا يخفى فبناء امتناع الكذب فيه على كونها دوال عليه دور الا ان
انما قالوا يكون الكلام اللفظي دليلا على المعنى النفسي القائم بذاته تعالى في نفس الامر بعدما تقرر عندهم
من امتناع الكذب فيه [قوله] فهو تصديق فعلي الخ اعترض عليه بان التصديق الفعلي انما
ينتهض حجة على من جوز البعض في فعله تعالى بعينه وبين الصدق الفعلي كما انعا فلا يتم ذكر الاستدلال ايضا الا مع القول بثبوت
الصدق الفعلي وح فليتمسك ابتداء بما قاله المعتزلة اسقاطا لكثرة الواسطة واخذا بالاسهل وجوابه ان حجية
التصديق الفعلي معلوم بحسب العادة سواء جوز النقض في الفعل ام لا الا ترى ان ما اذا اجتمعوا عند
ملك عظيم من ملوك الدنيا ثم قام واحد منهم وقال ايها الناس اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال ايها الملك
ان كنت صادقا فيما قلته فخالف عادتك في القيام والقعود فاذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون
الى العلم بكونه صادقا ولا يخطر ببالهم عدم جواز النقض في فعله قطعا كيف ولا شك في الجواز في هذه الصورة
اصلا [قوله] كعدم الكفار من الكفر كلامه ما بين دفتي المصحف واعلم ان الكفار مكرا انما سوا اذا اعتقد

انه

انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى
انه ليس صفة قائمة به تعالى بل هو دال على ما هو حقيقة قائمة به جل وعلا وهو من مبدعات الله تعالى
ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او لسان النبي عم واوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ
فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا قوله
فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى اعترض عليه بان الكلام الله تعالى ان كان
اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله واللازم
باطل للقطع بان ما نقرأه كل احد منا هو الكلام المنزل على النبي عم بلسان جبرائيل عم وان كان اسما للنوع
العام يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص القائم بذاته بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان
جعل مما قيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما فيلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث
حقيقة ايضا واجيب بالتزام اشتراكه بين النوع وذلك الفرد الخاص به تعالى قوله مكتوب في
في المصاحف معقول بالالسنة الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة فالثابت في المصحف
هو النقوش والمكتوب هو اللفظ والواو ان كان ذكر الشيء بلفظه فالمذكور هو المعنى وان
ذكر اللفظ فهو اللفظ ثم اللفظ المقروء والمحفوظ يعم الحادث والقديم بناء على ان اللفظ يعبر
واحدة المحال كلها ولا يعتبر ما يعرضها الا باين الحروف والصفات فجوابه ان ذلك السر سالح
وقد يقال القول بان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون
الملفوظ امر خارج عن طور العقل وما ذكر الامتناع تصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود
لا يكون بعضها بعد بعض ويندفع بما قيل من ان المراد باللفظ اللفظ القائم به تعالى وبالتلفظ
اللفظ القائم بنا عبر عنه بالتلفظ فرقا بينهما واشعارا بان اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه
غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بقدم الملفوظ مع حدوث التلفظ مناقضا ولهذا الو
التوجيه يندفع ايضا ما يورد ردا على قوله يجب حملها على حدوثه الخ من ان هذا الحمل بعيد جدا
لان الادلة الدالة على الحدوث انما يدل على حدوث ما هو القرآن لا على حدوث
بلفظ القرآن وقراءته وكتابته لان شيئا منها ليس بقرآن لكن يشكل هذا على ما صرح به
سابقا من ان الخطاب اللفظي بدون المخاطب سفه قوله لان انتفاء اللزوم لا يستلزم انتفاء
لازمه يحتمل ان يحمل على حذف المضاف اي لا يستلزم انتفاء متعلق لازمه وذكر لانا المراد ههنا بقي
لزوم انتفاء ثبوت الصفة ولا انكر ان الدليل على تقدير وجوده يستلزم التصريح بذلك الثبوت

والجمهور ان ليس على ظاهره لان الدليل كالعالم قد يستلزم نفس المدلول كوجود الصانع وان لم
لم يكن محصلا له في الواقع وعلى كل تقدير لا يرد ان انتفاء اللازم فيلزم انتفاء صفة لم يقم عليها دليل
اما على التقدير الاول فظ واما على التقدير الثاني فلا شبهة لا يلزم منه نفي الملزوم الذي لا مدخل له في
خصوص حصول اللازم بل اللازم كما مر في جواب تاسع لشبهة السمنية على افادة النظر العلم
ومنهم من زاد على ذلك ليس المراد بالزيادة طب الحكمة بان يقولوا ان قال الاولون مع زيادة
افلا منع له قطعا بل الزيادة لحب الحكمة وبين الفوة وسبحه بنظيره في لحث ان الايمان هل يزيد
وبعض قوله بل لا طريق الى معرفة الصفات الذات الا ارادوا اصح الطريق مطلقا ام لان السمع دليل
ايضا وبه اثبت الشيخ بعض الصفات على ان الدليل يوضح تمكننا عالمين لجميع في اذ المعرفة
بالكنه اكمل من المعرفة بالوجه فان قلت مرادهم انا مكلفون بكمال معرفة ممكنة ولا يلزمون
اذ المعرفة كون معرفته تعالى بالكنه ممكنة قلت ولو سلم فلعل له تعالى صفة لا يمكن لنا معرفتها ايضا فلا
نحكم لهم بالاكثرة بل صفة السمع بالكلية قائل قوله فجمهور متكلمون الخ هذا مدرسة على منع التكليف
بكمال المعرفة لم الرب باعتبار الاحصار نظره العلماء في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله اى اذا كان
التكليف بكمال المعرفة ممنوعا فاضركم انا مكلفون بكذا لا بكذا و لا يرد ان مثل السمع والبصر
والكلام داخل في الوسع فبعض قوله اذ هو هو سعد رو سمينا ان تكون مكلفين بمعرفته ايضا
ايضا مع الشرع بعض عدم التكليف بها اذ لا يتوقف تصديق النبي عم على شيء منها فتدبر
كالانبياء والكاملين من اتباعهم فان قلت قوله عم ما عرفناك حق معرفتك يدل على انه
لم يعلم احد كمال المعرفة قلت هذا السلم صدوره عن النبي عم باعتبار بعض المراتب واما بعد الفناء
في التوحيد فعرف الحق تعالى وكيف لا وقد حديث كنت سمعه وبصره قوله ولكن لا يمنع كثرة الهالكين
لزوم كثرة الهالكين على تقدير كون كمال المعرفة فرض عين بان يكون التكليف بها بالنسبة الى جميع
المكلفين واما لو كان فرض كفاية فلا اذ يسقط ح باقامة البعض ويويده كونه فرض كفاية انه يحرم
فرعوام المسلمين على ما فهموه من القرآن قوله وجمهور معتزلة بغداد ظاهره يخالف ما ذكره في حواشي
التجريد من ان قدماء المعتزلة يثبتون الاحوال ومتاخرهم يوافقون للفلاسفة في القول بان الصفات
عين الذات قوله صفة وجوديه زايده فان قلت العدم يوصف بالبقاء
ولا يوصف بالثبوت قلت قول البقاء عليهما بالاشتراك
اللفظي قوله كما في اول الحدوث هذا انما ينتقض في المحدثات وقيل الغايب
على

سلمنا انه لا يفيد لجواز اختلاف البقاء والوجود شاهدا وغائبا سلمنا انه لا يدل على كون البقاء
زائدا على الوجود المخصوص على الوجود المستمر قوله منقوض بالحدوث فيل البعض به
مدفوع بالعدم على الوجود وكل وصف يعدم على موصوفه يكون اعتباريا ضرورة بخلاف البقاء فانه
مؤخر عن الوجود وانت خبير بان البعض للدليل السابع الذي هو تحقق الوجود بدون البقاء
وما ذكره من دليل اعتبارية الحدوث يؤيد البعض الذي هو تخلف الحكم عن الدليل
قوله لم يكن الوجود باقيا في الزمان الثالث لانه في الزمان الثاني لا يقال لا يلزم من
عدم بقاء الآن يكون الوجود باقيا ببقاء عدمي لانا نقول قد سبق في الامور العامة ان العدم انما ال
يطلق على الصفة الموجودة سلمنا عدم اتصاف الموصوف بالآخر انه اذا عدم السواد لم يتصف
به الجسم اصلا لم يبين انه لا يجوز ان يبقى الوجود ببقاء آخر متجددة كما هو مذهب الشيخ في
سائر الاعراض فان قلت الكلام في بقاء الواجب فلا يتجدد صفاته قلت لو سلم فهو كما ينبغي ان يتمسك
سلمنا ان تجدد البقاء مسلم ان يكون به محل الحوادث ويمكن ان يقال انه من باب تعسف الطريق
قوله والجواب ان بقاء البقاء بعين البقاء فيه بحث اذ لا وللافلاك يجوز ان يكون بقاء الباري تعالى
ايضا بعينه وانما زاد البقاء لا يحتاج في البقاء الى بقاء زائد بخلاف غيره مشكل واما ما بنا فلان
الحكم العاير يكون صفة وجودية زائدة على الوجود لا يمكنه بهذا الجواب ولا القول بجواز ان يكون بقاء
البقاء مثلا اعتباريا كما سبق في نظايره وذلك لان دليله الذي استدل به على كون البقاء صفة
وجودية زائدة على الوجود يدل على كون بقاء البقاء صفة وجودية زائدة على البقاء اذ البقاء يتحقق
دونه كما في آن زمان الحدوث ويتحد بعده صفة هي بقاء البقاء والحاصل ان دليل الباقي يتم الزاما
وان لم يتم برهانا قوله ويرد على هذا الجواب الخ فيه بحث اشرنا اليه في الامور العامة وهو ان هذا
الجواب مبني على قولهم ما يتكرر نوعه الخ الا ان هذا القول مبني على ذلك الجواب وهو صحيح ان هذا القول
ضابطة ذكرها صاحب التلويحات ونبه بانه لو لم يكن اعتباريا لزم التسلسل في الامور
الموجودة المترتبة واذا منع لزوم التسلسل يكون بقاء البقاء مثلا عين البقاء لا يتم هذه الضابطة
فلعل [illegible] بل ما هو المطابق كون البقاء امرا اعتباريا نعم لو ثبت اعتراف المثبت الوجود به
البقاء بتلك القاعدة لا يمكن توجيهه الا بما ذكرنا من خلاصته هو ان ادعاءهم وجود به البقاء والعطاء ٤
الى ان يكون بقاءه عينه يرده اعترافهم بان ما يتكرر نوعه لا يكون الا اعتباريا سواء ثم والعلام لا
ويمكن ان يجعل لفظ بين على صيغة المجهول من التبيين لا على صيغة المعلوم من التوحد رد ويجعل ان ما يتكرر نوعه عه

الخ فاعلم انه يكون اعادة لما ذكره في الامور العامة ويكون فائدة الاعادة دفع سؤال متوهم وهو
انه كيف يدعى وجوب البقاء وكونه تعالى شانه عنه سبحانه قد تسمع ان ما ذكر نوع غلط ان يكون
اعتباريا فاشار الى دفعه بان تلك القاعدة مردودة بهذا الجواب على هذا ايضا يندفع البحث
لكن يرد عليه بان هذا الجواب يرد دليل ذلك المدعى ورد الدليل لا يكون رد المدعى لان
ابطال الملزوم لا يقتضي ابطال اللازم سيما والمقصود من الدليل المذكور العلم بالمدلول
فاللازم من ابطاله ابطال ذلك العلم لا انتفاء نفس المدلول اللهم الا ان يريد بالرد مجرد عدم ثبوته
لا بطلانه في نفسه فان ذلك القدر يكفي ههنا لدفع ذلك السؤال فتأمل قوله لزم الدور لا يقال انما
البقاء الى الذات بالنسبة الى وجودها مطلقا وعكسه بالنسبة الى وجودها في الزمان الثاني فلا
دور لانا نقول بل المراد ان قيام البقاء يحتاج الى وجود الذات في الزمان الثاني فقط قوله ولجاز
مع اتصاف الذات به ليس هذا اشارة للشق الثاني فيه اعتراض صاحب المقاصد ومن تبعه
بانه مسلم بعد الواجب بل هو اشارة للشق الاول ومنع للزوم الدور ثم ان الفرع وان الحق
تحققهما راجع الى البقاء والوجود في الزمان الثاني كما اشار اليه الشارح لا الى الذات والبقاء حتى يلزم ما
ما ذكر قوله معلل به ثم هذا التعليل وان قال به القائل بان البقاء معنى معلل به الوجود في الزمان الثاني الا
ان مراد المانع هو الاعم الا ان ما ذكر لا يتم حجة لخصمه بل الزمه حتى لو قيد بالمقارنة فقط لم يتم ايضا فان
قلت كيف يعود به فاسد منعوا ان يقول الا ان الواجب موجود في الزمان الثاني لا لامر سوى ذاته قلت
العلة تشبث بما ذكره صاحب الصحائف من ان اللازم افتقار صفة الى صفة اخرى ثابتة مع الذات
ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحيوة وان كان مردودا بما ذكره في شرح المقاصد
من ان افتقار الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات فان قلت وجود الشيء في الزمان الثاني
عين وجوده في الزمان الاول اذ لو كان غيره لزم اجتماع الوجودين وهو باطل اتفاقا او تعاقبهما على
شخص واحد وقد سبق في ثاني مقاصد العلة والمعلول ما يدل على عدم تجويزهم اياه ايضا والوجود في
الزمان الاول مستغن عن صفة البقاء فكيف يعلل به في الزمان الثاني مع استحالة تبدل الاستغناء
الشيء بالحاجة قلت لعله يزعم ان افتقار الوجود لذاته الى مطلق العلة وتعيين ذلك المغني الى الحادث قوله
اثبات البقاء قد عبر الحق العبارة مسائله في ذكر الاثبات دون بالتصريح ثم لا يخفى ان زيادة
الوجود في الزمان الثاني على الذات لا ينافي على مذهب الشيخ القائل بان الوجود عين الذات اذ قد
ان الوجود في الزمان الثاني يلزم ان يكون عين الوجود في الزمان الاول ومن البين ان المعنى في

بطلانه

الزمان

في الزمان الاول لا يصير غيرا في الزمان الثاني اللهم ان يحمل على حذف المضاف اي استمرار الوجود الحاصل
في الزمان الثاني ونحن ندعي انه غير الوجود ولو في الزمان الثاني ان اسباب زيادة البقاء على الوجود انما
يحصل اذا ثبت ان الاستمرار والوجود في الزمان الثاني زائد على اصل الوجود وكان الامام اراد ان يعرض له
فتامل قوله لان الاستمرار هو استمرار الوجود في الزمان الثالث ثم لا شك ان اصل الامر الذي
علل به الوجود في الزمان الثاني انما يكفي للوجود فيه واما للوجود في الزمان الثالث فلا يكفي بل لا بد
لان الاستمرار اذا لم يكن ما بعده اه فلا لان اصل الاستمرار كاف لاستمرار الوجود في الزمان
من بقائه لانه علة وانعدام العلة يوجب انعدام المعلول وح لا يبقى فرق بين معنى البقاء في ان الوجود
الاول سيكلهما اللهم الا ان يقال ان معنى الامر الذي علل به الوجود نفس العلة وكون انعدام العلة
لكن هذا مختص بالحوادث والاظهر ان مراده ان ذات البقاء الباقي امر يعلل به وجود
الذات ووجوده في الزمان الثاني ولا احتياج الى بقاء اخر بهذا المعنى فتامل قوله كالوجود
العدم الوجود عود العدد ما سن تشماركه الى مثبته من النحل قوله فكذا العدم الذي هو العدم
بلا زمان فيه منع للتفطع بتمامه المفهومين ودليل الوجود غير تام لنوع احدهما وسلم الا اتحاد في النوع
فوجود به فرد من نوع لا السلام وجود به فرد اخر لا وجه لصحته لانهما للنافين لا للمتشابهين
قوله اذ مرجعه الى وجوده كان في العبارة مساهلة والمقصود ان مرجع البقاء الى الحدوث فلا
يرد ان الوجود ليس بسلبي قوله قلت ان التحقيق السلبية لا يعلل الا بعلل بالوجودي فيكون هذا
السلب وسلب اخر في العموم لا معلول فلا ابو يعلل عدم التحيز بالتجرد والحاجة بالامكان قوله
اذ هو في الاول تمام الحجة فيه لا يقال لعلا التهية مخلوقا اعظم منه قوله او في نكر بعرض بالي والتعميم
خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة قوله اشتبه الشيخ ان سوق الكلام يدل على ان
الشيخ ومن تبعه جعل الوجه في الاية المذكورة صفة غير الصفات السابع وهو مشكل جدا اذ يكون
معنى الابدي كل شيء هالك الا تلك الصفة فيلزم هلاك باقي الصفات بل الذات لوجوب عموم
المستثنى منه فالصواب ان يكون مجازا عن الذات وجميع الصفات كما ذكره الشارح رح قوله
بل لا يجوز وصفوا لم لا يجوز ان يعلم النبي عم الذي هو الحاجب ولو سلم فلعل القصد الى الاسلاء وكيح عنان الوهم
كما قيل في المتشابهات وحصر فايده الوضع في فهم المعنى ممنوع قوله ان يعذرن كاملة لان العلم بالبدن
بسعو بالتكلف فاذا النداء البارئ سبحانه يراد به الكمال قوله على طبقه بل مسؤلية الاول ما
بالالوفعل ما فرقا على من اجمعا ان هو والفاء فيه للعطف على دعوت ولبى الثاني بالياء

السالنه معقول مثنى مضاف الى ما بعده كما فى لبيك على ما صرح به فى الصحاح وليس على صيغة المالوف
تاكيدا للاول كما توهم والعا، فيه تلبيه المعنى ايا اعوذ سور الاجرام العالى بين الحوادث حتى ينهر
سنه فاجابنى ثم قال ملبى بدل سورا لانا سوال فالمراد سور البابا بعد الباب اى اقيم فى طاعة
اقامه كثيره مدوانما قال يدى سورا لان سوال اعانه باليد قوله وسهو فى عانة الركاكة لما فيه من
سعطة الولالات ثم انه انما نظهر اذا لم يكن بالسماء كما فى الاية قوله عن معنى معقول سوالعدره
ومذكور ان يكنيه عن تعلق فعله فى خلق ادم عم بلا توسط اسباب والات كما فى سه فانهم و
ان كانوا مخلوقين له تعالى لكن ذكر الخلق متعلق بهم مع اسباب وشرائط من اتصال نطفه الرجال الى ارحام
النساء والسوار بما فيها والامسراج بين النطفتين الحاصلين على الاعدء والاسر، وعم ذكر
وان كانت تلك الاسباب ايضا خلقه تعالى وبهذا الوجه اه فى فى التعريض على ابليس كما لا يخفى
لكنه لا يطرد فى قوله تعالى يد الله فوق ايديهم فانه ظاهر فى القدره الظاهره وايضا لا يظهر فى
ذكره سبحانه قوله تجرى باعيننا قيل المراد به الاعين التى انفجرت من الارض وهو بعيد
انه منه ظاهر الضمير راجع الى العين لا العينان والافعال صفات زايدتان كما قاله الآمدى قوله
مما لا يلتفت اليه ما ذكره الآمدى ولم يذكر تاويلا صحيحا كما ذكره فى امثاله من وضع العوم والوجه من
باب الاتساع والمجاز لم يرد اعيانهما بل اراد ادركهما بد مع شرفها وسكن سورتها ويقطع
مسالتها كما فى الظاهر قوله الحاديه عشر هذا خطا من جهة العربيه ولعله الصواب الحاديه عشره بلا
بانا بونث الحاديه لكونها عبارة عن الصفه لا بسقط البا من عشره لا ان سقوطها من الثلاثه الى
العشره كما كان علامه السالب لما عرف فى النحو فلو سقطت فيما نحن فيه لزم اجتماع علامتى التانيث فى
حاديه وسقوطها من عشره لان الاثنين تنزلا منزله اسم واحد ولكن هذا يعارض فى الوكراحد عشر ثم التوليل
على اصل ما ذكره هو الاستعمال وهذا الذى ذكروه المكلسه الذى اعتبروه فالمناقشه فيه لا يجرى كسر يعع
واعلم ان تفسير التكوين باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما هو المشهور من متبنيه تفسير با
بالعارض والاخراج اى نسبى لا يعقل وجوده فى الخارج قوله والمراد به التكوين فيكون كلمه
كن مجازا عنه واما ما قيل من انه جرت عادة الله سبحانه تكوين الاشيا، لا اوقاتها بكلمة ازلية
كن ولا معنى بصفة التكوين الا هذا اجيب عنه بانه يعود الى صفة الكلام ولا يثبت صفه اخرى
على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين بماله من كمال العلم والقدره والارادة
واما ما قيل من انه لا يلائم قولهم التكوين غير المكون اذ لا معنى لكون كلمة كن غير المكون فجوابه انه ذكر

زعم الان عرة الناس للونه صفرا به والغا زيلون التلون هو كل لون الماتر منه المشتون اله

قوله وانه عن القدره وعن الاراده لان الايجاد مسبوق بالاراده قوله للتمكن دالي قبر عليه يجوز

ان يراد بالصحه الامكان الاستعدادي وهو قرب وقوع المعقول فيجوز تعليله اجيب بان هذا

الاستعداد راجع الى صحه الفعل وسياتي جوابه قوله وح لا حاجه الى اعرض عليه بان التكوين هو المعنى

ايضا بل هو موجود الذي يوجد في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهو المعنى

في الموجب ايضا بل هو موجود في الواجب بالنسبه الى فعل القدره والاراده فكيف لا يكون صفة

اولى داجب بان الظاهر ارتباط الفاعل بالمفعول الصالحه تاخيره فيه والمعنى الذي يحصل الفاعل

مسراه تلك الصلاحيه وفي ذلك المبتداء في الواجب بالنسبه الى المحدثات بعين القدره والاراده بالنسبه

الى صفاته تو تنفس ذاته المباره براتها عن ساير الذوات قوله رح بدت نواجده النواجد في الاخر

وللانسان اربع نواجد في اقصى الاسنان بعد الارحاء وسمي ضرس الحلم لانه يطلع بعد البلوغ وكمال

العقل قوله سائر النجح النجح بمع النجاح وهو الظفر والفوز بالمقصود وسائر الصبح اوائله و

ولايكر اواول كل شيء والسائر البشرى ايضا قوله والكلام في الصحه وفي الوقوع فان

قلت لم لم يقتصر واعلى ادله الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا قلت لانها كلها سمعيات ربما

يرفعها الخصم بمنع امكان المط فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا فان قلت المعول

عليه من ادله الامكان المحصل يقياسي اذلا يوقف على الدليل العقلي كما ستقف عليه قلت

نعم للتنبه فقط وليس في ادله الوقوع المشهوره دليل هذا الحسنه الكلام الان نثبت

بالاجماع وبالجمله في الطريق الذي سلكوه اتمام باثبات الوقوع الذي هو المقصد الاقصى قوله فهمهنا مقامات

مقامات الاول في العباره مساهله لانه لا يح اما ان يكون المقامات جمع مقامه او مقام فعلى الاول

سوان يقول المقامه الاولى بالتانيث وعلى الثاني سوان يقول بل فيه مقامات قوله وبعاه اخرون بان برو

ان الوليد السمعي الذي سيذكره يدل على جوازها في الدنيا قوله والحق انه لا مانع من هذه الرويا وان

وان لم يكن رويه حقيقه قال المحققون المثال غير المثل ورده به الحق في المنام بمثاله لا بمثله اذ

اذ لا مثل له قال الغزالي وكرار روية جبرئيل في صوره دحيه الكلبي وغيره وفيه نظر اذ لا يكون

الا اذا بالوحي نفس جبرئيل وقبه من المفاسد ما لا يخفى وقد اشار اليه الشيخ في معارج القدس

قوله عايده الى ما تر الحدقه فان قلت لا رويه في حال التغميض مع ان الباصره بربما كما

سعرف به فكيف يعود الرويه الى التاثير قلت الرويه عندهم من التاثير المخصوص العول الذي لا يلا يوجد عند

عنه المعصى قوله وانا جعله فالظاهر ان حاصله ان ثبوت الجهل يستلزم انتفاء النبوة والنبوة ثابتة
فينتفي الجهل ويثبت العلم بالامتناع على تقدير تحققه ومعلوم الامتناع لا يسأله العاقل مع ان السؤال
متحقق فيتعين الامكان قوله وما علق على الممكن فهو ممكن اورد عليه انه يصح ان يقال ان انعدم المعلول
انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمه والسر فيه ان الارتباط بين الشرط والجزاء بحسب الوقوع لا
لا الامكان وذلك لان امكان الشيء ذاتا غير معلق على شيء واجيب بان انعدام العلة
التام على قاعدة الاسلام غير ممتنع اذ فيها تعلق القدرة والارادة وتجوز انعدامه وفيه انه
يشكل بالنسبة الى الصفات بشبهه وقد يجاب بان المراد بالممكن المعلق عليه هو الذي
يكون مرتبة الامكان العرفي بحيث لا يشعر بشبهة امتناع لا من الذات ولا من الغير ولا شك
في ان امكان استقرار الجبل كذلك ولا كذلك انعدام المعلول فيما امتنع عدم علته واما ما ذكره من السر
فيستعرف جوابه وفيه نظر لان ارادة الله تعالى تعلقت بعدم استقراره عقيب التعلق فاستحال الاستقرار
لذلك وانما كانت استحالته بالعرض ويمكن ان يجاب عنه بان اهل الاعراض يمنع صحة ذلك القول فتأمل
قوله بل ربط بتعليقها فان قلت هذا النسب كما سبق لانه ممتنع بالنسبة اليه تعالى قلت مراده ان معنى
اللفظ والتعليق بالنظر الى المجموع على التعليق يكون الشرط الموصوف بالصحة فيه واما امتناعه بالنسبة اليه
تعالى فيستدعي بجعل اللفظ كناية عن لازمه ومؤداه اعني الرؤية وهذا غاية ما يقال وفيه نظر لان اللفظ
في الكناية ليس مستعملا في الموضوع له عند الشارح كما حققه في شرح المفتاح قوله ضرورة معاينتها
اورد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه كمن يخاطبنا
من وراء الجدار واجيب بان العلم بالهوية الخاصة بمعنى الانكشاف التام لا يكون الا بالمشاهدة
والعيان كما هو شأن جميع الجزئيات الحقيقية فسؤال الرؤية بمعنى العلم لكنه حقيقة الرؤية ليس الرؤية
بلازم للرؤية فلا يصح قولهم بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازم لها نعم يرد انه يقال خطاب موسى عم
اياه عز وعلا لا يفيد العلم به ضرورة الا ترى انا نخاطبه مع ان وجوده ثابت عندنا بالبرهان لا
بالضرورة وما خاطبه هو اياه فهو بمعنى خلق لفظ غير قائم به ودلالة المخلوق على الخالق نظري الكلام الا
ان يقال سرعة الانتقال من الاثر الى المؤثر يلحقه بالضروري فافهم قوله باجماع المعتزلة يريد
اجماعهم قبل ظهور الزمخشري والا فقد قال في الكشاف لن تراني انا لن نطيق معرفتي بهذه الطريقة
من اعلام الدالة على الساعة وفي بعض النسخ من اعلام ذاته وهو المناسب لما في نهاية العقول
وان كان الظاهر من السياق والمواقف للاتكاء هو الاول قوله وايضا قوله فان استقر فيه

وفيه بحث لان المفهوم من الآية الكريمة على التوجيه المذكور ان استقرار الجبل امارة على انه يتجلى فما
بعد علامة دالة على ما ذكر ان نفس الاستقرار علامة له حتى لا يلائم فتأمل قوله وفي اخذ الصاعقة
فايدة هذا التقدير تظهر في قوله وليس في اخذ الصاعقة دلالة قوله بل كان يجب عليه ان يبين
لهم وفي الكشاف انهم كانوا مؤمنين فزجرهم موسى عم وعلمهم لخطائهم فاطلقوا وقالوا لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة وطلب الرؤية ليتلقوا استحالته ويرتفع شبههم واعترض عليه بانه لا يتصور
من المؤمنين ان يقولوا لنبيهم لن نؤمن لك واجيب بانه لا بعد على قوم جبل طبعهم على العناد
الا ترى انهم بعد ما امنوا ابوا عن قبول احكام التورية حتى رفع الله الطور عليهم وقيل ان قبلتم
ما فيها والا لتقعن عليكم وقالوا له بعد ما راوا منه المعجزات الباهرة كفلق البحر ورفع الطور
وغير ذلك بيان في ذكرها فاذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون على انه يجوز ان يراد بانه يؤمن لكن
سلب الا اعتقاد طلبتان في لا اشكال اصلا قوله لكنهم يعلمون بمجرد اخباره فان قلت لا نسلم ما ذكر
قولهم بمجرد اخباره عم بل اللازم قولهم قول السبعين المختارين ان الله تع قال كذا قلت يسمعون
وان سمعوا الجواب لكن موسى عم هو المخبر بان المسموع كلام الله تع على انهم اذا لم يعلموه من موسى عم
مع بلاده بالمعجزات فمن السبعين اولى كذا في شرح المقاصد والكلام بعد محل موسى عم فتامل قوله
فلم يمنع موسى عم في زجرهم هذا اذا كان اخذ الصاعقة لهم لسؤال موسى عم للرؤية كما هو المفهوم من قوله
فاخذتهم ايضا عقيب دعاء السبعين بلا مهلة قوله والجواب ان العلم لا يعطل العادة هذا مخالف
لما يصرح به في بحث الايمان فهو قول الجمهور وليس بمختار المص قوله وجبريل ليس بثبوت
لان الثواب المعتد وان اطلق على غير الله تع بمعنى المربي كقوله هو ارجع الى ربك لكن اضافته انا
الى نفسه مما لا يليق بشان ابراهيم عم قوله والا لزم الاضمار في الكلام بان يقال مثلا التقدير
فان استقر الجبل حال حركته واعترض على هذا الجواب بان استقرار الجبل من حيث هو واقع
في الواقع فيلزم وقوع الرؤية المعلق عليه فيها واجيب بان المعلق عليه وان كان استقرار الجبل
من حيث هو لكن من حيث بكونه حال الحركة لكن في المستقبل وعقب النظر بدليل الفاء و
ان فلا ينافي السابق واللاحق قوله فهو دليل على جواز ما قيل عليه الاستدلال بالادلة
السمعية موقوف على امكان مدلولاتها اذ لو امتنع بصرف الادلة عن ظاهرها فالاستدلال بها
على امكانها دور واجيب بان الاستدلال بالادلة السمعية انما يتوقف على عدم حكم العقل
بامتناعها بواجبه الاستدلال الا على الحكم بامكانها فيمكن الاستدلال بها على ذلك الحكم قوله ولهذا

الى

لو وقوع الاستقرار في الزمان السابق واللاحق منه

عن الطول من العرض بيه عليه ان عرامهما من الآخر وبالوسعالى البعم لا نسلم دون الطول والعرض

الايرى انا عن الاقطع من الاعمى مع ان الاقطع والاعمى ليسا من تم سمى قطعا وان التمثيل قوله

لسبب رويه الطول والعرض فهو مصادره وقد يجاب بان المراد هو التمثيل بمجرد واستعمال

البعض بما عن ان يكون لا مر آخر مدخل فيه وعن الاعمى من الاقطع لما في الى معاونه العصاوا

المعاونه الاصليه وانت خبير بان الكلام في سوق العرق فتدبر قوله لزم قيام العرض

الواحد بمحلين وهو محال قلت لعل للطول اجزاء حادثا قائما بجزء المحل قلت جزء الطول طول

على ما اعرف له المسون وافيها اصلهم فعوه الحذو رثم بيه عليه ان الح قيام العرض الواحد

بمحلين على ان يكون كلاهما محلاله على حده واما اذا كان المحل هو المجموع كما هو المعروض ههنا

فلا قلت المعروض قيامه بكل واحد كان في الافتراق والاجتماع قلت فالرد مدعى حاجة على

ان بطلان هذا علم من الشق الاول قوله لما مر في مباحث العلل فيه ان المراد بالعلة هناك

هو المؤثر وههنا متعلق الرويه كما تصرح به وبطلان تعلق امر واحد بعلل انما هو بكل المعنى لا يفيد بطلانه

بهذا المعنى كيف ومن البين جواز تعلق امر واحد بالامور المتعدده قوله والعدم لا يصح ان يكون جزءا للعلة

فيه انه لا يمنع الشرطيه مع انهم قائلون بان العدم يكون جزءا من العلة التامه وان لم يكن جزءا من المؤثر

في الوجود قوله لان الناشي [illegible] هذا اسوق للكلام على ما فهم من قول المصنف هو غير

جائز لا مرئيا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر ولو قيل ان الرويه لا يتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في

نفسه لكن لا يلائم اول الكلام قوله والجواب انا قد ابطلنا ذلك فيه انه لا يلزم من بطلان المعدوم

رويه الجواهر اذ الظاهر ان المرئي هو اللون الساتر لها فلا بد من اثبات ان الجواهر قد تخلو عن

الالوان ويرى ح قوله وان لم يخطر بالبال شيء من الاعراض قد يمنع ذلك بان خطور معنى الطول

الذي هو معنى وصفي ضروري والمدعى انه المقدار والحق ان المخطر بالبال ههنا هو الطول بالمعنى الم

المصدري وهو امر نسبي ليس بعرض والقول بان ما يرى الطول والعرض من قبيل المجاز في الايقاع

مثلا والمراد رويه ما به يصير الجسم طويلا او عريضا وهو عند الحكماء المقدار الساتر للجسم وعند الناقص

للمقدار نفس الجواهر المتألفه على وجه مخصوص نعم يمكن ان يقال عدم العرض بالبال لا ينافي

رويته لجواز ان يراه ولا يقدر على تميزه عن الجسم فالاظهر ان يقال نحن نجزم بالطول وان فرضناه

ما يقوم به يطلع هو احتمال الاجزاء فتامل قوله وايضا فالامتداد شرط لقيام العرض

الواحد فان قلت الامتداد لازم قيام المقدار لا انه شرط قوله والالعام اه ثم لان لازم الشيء لا

لا يمكن

لا تعارض قلت لازم ايضا نعم الشرح قوله والا العام الخ فيه ان غاية الدليل شرطية الاجماع
والانضمام وسوء الاستعداد بعض المقدار وليس شرطا به وهو قايم بالمجموع من حيث
هو المجموع وبالجملة لم لا يجوز ان يكون الاستعداد الجوهري شرطا لوجود الاستعداد العرضي ويكون
المرئي هو العرض فقط قوله لا حاجة له الى علة اى علة وجوده بل يكفي عدم علة الوجود قوله الى
متعلق الرؤية امر موجود قيل القول بان العلة هي الوجود ينافي ما سبق من انها الوجود واجيب
بان الموجود عندنا نفس الوجود لان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته فلا منافاة قوله
بل بعوارض رؤيته الخ حاصله ان يقال بل ليس واحد بالنوع ايضا ولو سلم فيجوز تعليل الواحد بالنوع
الخ قوله الا انه هو ما الخ ان قلت فح يلزم السد ذكر التعرض لرؤية الجوهر والعرض اذ يكفي
ان يقال اذا رءا زيدا لا يدرك منه الا هوية وهو مشترك بين الواجب والممكن قلت قد سبق
مرارا انه مثله من باب تعيين الطريق عند المحقق وليس بخارج في صحة الدليل قوله حتى لو سلمنا الخ فيه
ان الشعور بالشيء لا يستلزم دوامه قوله ذكر المذكورة الخ هذا الشيخ لا ينفع المعلل فرار معتدا به لان المذكور
مثلا هو انه الواجب فعلى تقدير كونها متعلق الرؤية يثبت مدعاه فان قلت رؤية مذكورية غير
رؤية ذاته الخلاف في رؤية وجوده قلت المدعى امكان رؤيته هو على كل امكان رؤيته ساير الم
فتامل قوله والجواب انا سنا الخ قيل لفظ انا قد سيا مفقود في اصل النسخ ولا حاجة اليه بل
هو محل المنافرة لقوله والاصح مع انه لم يحسن ذلك وانت خبير بانه اشاره الى ما ذكره في جواب
الاعتراض الكامن من انه يعلم بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود ثم قوله والاصح يجوز ان يكون
داخلا في المتن لانه ملحوظ فيما سبق كما اشار اليه الشارح وان لا يكون فلا منافرة اصلا
قوله وقد انظلناه ايضا فيه ان الابطال كان على تقدير كون العلة بمعنى المؤثر لا بمعنى ما يمكن
ان يتعلق به الرؤية فيجوز ان يكون الوجود بشرط المسبوقية بالعدم علة لصحة الرؤية ولا محذور فيه
قوله ليس الحدوث هو العدم السابق الاولى ان يضم اليه ولا مجموع الوجود اللاحق والعدم
السابق بل ان يقال الحدوث هو الوجود بعد العدم فمتعلق الرؤية هو الوجود لكن لم لا يجوز ان
يكون المسبوقية بالعدم شرطا قوله فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا ليس
اشتراك الوجود بين الوجودات عند القائلين للوجود المطلق اشتراكا لفظيا بالمعنى المتعارف
اذ دعوى تعدد الاوضاع حسب تعدد الموجودات مكابرة بل مرادهم بالاشتراك اللفظي ان لفظ
الوجود هو المشترك بينها الا يطلق على كل منها بدون ان يكون هناك معنى مشترك موضوع لفظ الو

ان تلك الوجودات من قبيل الوضع العام مع خصوص الموضوع له كما حقق في نظائره قوله
انما هو باعتبار ما صدق عليه بمعنى ان ما صدق عليه احدهما صدق عليه الاخر كما صرح به المص
فيما سبق وان رده الشارح فيه ولذا لم يتعرض للرد ههنا وساق الكلام على مراد المص
قوله لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا فان الامور المشتركة بين الجواهر والاعراض كا
لمائية والتحيز ونظائرها معللة بالوجود المادي لا بالوجود فقط حتى يتعدى الى الواجب فيجعل المرئية
كذلك قوله لكن لا يثبت على القطع المنصف قال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من
التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا لاسمر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة
لا يرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الجسم المخصوص مرئيا قوله في هذا الدليل تكلفات اخر الخ قد
اشرنا اليه في تضاعيف الكلام هذا وقد يقرر الدليل المذكور لصحة المخلوقية بان يقال انها مشتركة
بين الجواهر والاعراض ولا مشترك بينهما يصلح للعلية سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تع
عن ذلك علوا كبيرا واجاب عنه صاحب المقاصد بانها اعتبارية محضة لا تعقل علة اذ ليست مما يتحقق
عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع عن ذلك في
صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج قال واما النقض بصحة المعلومية فمدفوع
وفيه بحث اما اولا فلان صحة المخلوقية وان كانت اعتبارية بمعنى كونها معدومة في الخارج لكنها
ثابتة للمخلوق في الواقع دون الممتنع فلا بد لثبوتها له واختصاصها به من علة فلا وجه لنفي اقتضائها
للعلة ولعلها الامكان نفس الذات لانها نفس الامكان فلا يعلل الا بالذات واما ثانيا فلان تعلق الرؤية
بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى
كونه مخلوقا يقتضي كونه مما له تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة وبالجملة
الفرق بين صحة المخلوقية وصحة الملموسية في قبول النقض باحدهما دون الاخر مما لا وجه له واما ثالثا فلان الحدوث
متاخر عن صحة المخلوقية لانه وصف الوجود المتاخر عنها فكيف يكون علة لها واما رابعا فلان
اشتراك الملموسية بين الجوهر والعرض محل بحث فان الاعراض لا تمسها الا تبعا لمحالها ويمكن ان
يقال النقض بالملموسية المطلقة سواء كان بالذات او بالتبع فتامل قوله ويستعمل الى آه فان قلت قد يستعمل النظر
ربما كقوله تع فنظرة الى ميسرة مع ان النظر ههنا بمعنى الامهال والتسويف فلم يتعد الى قلت الى في الاية الكريمة ليست صلة للنظر
بل لبيان المدة قوله وامق بمعنى عاشق اي صيغة الوامق من المقة وهي المحبة والهاء عوض من الواو وقد
ومقه يمقه بالكسر فيهما اي احبه فهو وامق وما قيل من انه اسم عاشق معروف يكذبه عبد المطلع

كما قالم عن الجواد لا اعرف له وجه صحة اذ بعد تسليم بانه الشائع عن الواثق المشهور لا وجه للتفسير
الله بعد ما نعت ان المكني عنه برحمته معنى حصول النعماء فلكت العسق فرط الحسن لا ينفعه ملك ورجال
الجن متساوية والعشق ووجهها قوله فوجب حمله على الرؤية آه فان قلت عدم القول بعد الظهر
كما قوله الا الى الله تصير الامور ونظائره فلو حمل على الرؤية لدل على انهم لا يرون الله مع انهم يرون
الجنة والنار ومواقف القيمة فوجب حمله على الانتظار ولا محذور لانهم لا ينظرون سوى رحمة
ربهم قلت السعد لم يحمها للابهام ورعاية الفاصلة او للحصر ادعاء يعني ان المؤمنين لاستغراقهم في
مشاهدة جماله وقصر النظر على عظم جلاله كانهم لا يلتفتون الى ما سواه ولا يرون الا اياه قوله
اسف لا تذهب النشراك اي تشغل بحاب الحرب واعلم ان البيت المذكور منسوب الى الاعشى و
وقد طعن فيه الامام الرازي بان فيه خطاء من جهة اللغة اذ لا يقال خان النعمة بل خان الكوما قوله
بما اعني النطاسي قد يمان عرض اعجز والنطاسي يروى بفتح النون وهو في الاصل كل شيء ادق النظر
في الامور والسعوق علمها ومنه قيل للمتطبب نطاسي مثل افيق ونطاسي في ابن حذيم
رجل مشهور في الطب عندهم ولو احدق المضاف اليه واقام المضاف اليه مقامه قوله والجواب
ان انتظار النوع عم اعرض عليه بان حصول النعم عند الانتظار قبل اليه فيجوز ان لا يفعل في الاخرة
لانها دار خوارق العادات على ان الانتظار انما يعد النعم اذا لم يكن الوصول الى المنتظر مقطوعا
وردنا ان الآية مذكورة في موضع البشارة وذلك يستدعي كون المذكور من جنس ما لا يعارضها بعم في
العادة حتى يعد الرعية عند الاسر انه لم يرغب عادة الا بالاشياء التي اعتد والكونها لو تكون
ولم يرعهم بالوضوء في النيران وان كان لجهور عقلا ان يجعلها عليهم بردا وسلاما والانتظار لا
لا لج في العادة عن نوع عم لمداخلة الوهم وان كان الواعد صدوقا فلا يناسب البشارة قوله
الموت الاحمر يروى بالوصف وبالاضافة فالاحمر على الثاني بالراء المعجمة قيل هو حيوان لحرى شق
موته والطاء على الاول بانها ايضا من المجازة وهو الشدة وقيل هو على بالراء المهملة فيراد به موت
الشهداء والاول اقرب كما لا يخفى قوله وشعث مطرون اي بلال آخر الشعث جمع شعث
وهو بمعنى مغبر الرأس بلال من حمام مؤذن رسول الله والبلال ايضا كل ما بل به الحلق من الماء
واللبن والنكاه جمع ظمآن كعطاش جمع عطشان والحيا بالقصر المطر قوله ولا يسع حمل النظر المطلق
المطلق الخ فلو قيل في تقرير الاعتراض الاول ان الى واحد الآلاء والنظر بمعنى الرؤية سقط الجواب
المذكور واصبح الى جواب آخر وهو ان يقال كون الى اسما بمعنى النعمة وان ثبت

سنح اللفظ الآية لاشك في بعده وغرابته واخلاله تابعهم عند معلق النظر به وبهذا لم يحمل
الاية عليه احد من ائمة التفسير في الوقت الاول والتابعين بل اجمعوا على خلافه **قوله** الى جهة التسم
ثم الاضافة للتشريف كما في بيت الله **قوله** والرؤية لا تنتظر الثماني فلو لكن الكلام انعام
قوله والسرور والازدوار السر في النظر بموق العين عصيان والازدوار العدول عن
الشيء **قوله** ولا يلزم منها ولو سلم فلا بعد لعدم تصور التعلقات في حقه تعالى **قوله** لا كرم بسعا ولوافا
فانما بعد الاشتراك واسباب الاشتراك بناء على الدليل عندهم او كون المجاز راجحا انما هو عند
اجمال ثم ان تعلق الكلام غير منقول في صحة فمعنى ان المراد في الاية الكريمة المعنى الاخر في الرؤية
قوله لم يصح من العرب يعلم عنه انه الاظهر ان سلم بهذا ديقال معناه كذا القوله به وتراهم ينظرون
اليك وهو لا يبصرون **قوله** توجب المصير الى المجاز المتعين قيل فيه تامل لان الرؤية انكشاف مخصوص
في ضمنه انكشاف مطلق لجواز ان يحصل تمامه وهو مطلق الادراك الغير الممنوع عند المعتزلة ايضا
وايضا يجوز ان يكون التجوز في النسبة اي تجوز في نسبة النظر الى الرب عند نسبته الى نعمته وعلى كل منها
والوجه لا يتعين ما ذكره من المجاز **قوله** فلا يكون مرادا في الاية لانها وارادة لبيان النعمة ويرد انما
التعليق المطلق ايضا غير مراد اذ لا بيان للنعم فيه فيتعين ارادة العلم مع الرؤية لخصوصه وانه
مجاز **قوله** بروق العلمات والجواب انها تعلمه اذ قد سبق في اخر الوقف الاول ان المراد بالشرعيات
امور لم يعلم صحتها على اسعادها اذ لا و يوقف على المسلك العقلي في اثباته **قوله** وقيل بهذا الاجماع مفيد
للسمعي بعد الاجماع بامكانها سواء واسعاد وصحة رؤيته سبحانه كذلك فان العقل يجوز ثبوت هذه
الصحة اذ لا دليل بعد الاجماع الواقع في العقليات واحترز به عن الاجماع الا الاجماع الواقع في العقليات
اذ قد سبق ان الدليل العقلي لا يعد المعين في العقليات وقيل اراد به الاجماع قبل حدوث المخالف
واما الاجماع بعده فلا كاجماع الفرق الثلاث فيما اختلف فيه نظر اذ الاصح عند مشايخنا لا فرق بين
الاجماعين وافادة القطع اتفاقا صرح به في فصول البدائع فلا وجه لحمل الكلام اليه بلا ضرورة
قوله الاولى تسميه الموانع لاحقا ان الاظهر ان يقال شبهه الشرايط لكن نظر الى انها شبهة تانسة
من عدم المانع الذي يضمنه لحوق الشرايط باسرها بالمعنى اللغوي **قوله** ثمانية امور شرايطها على ما
المص ههنا ثمانية والا فالمحقق انها عشرة على ما تقرر من الشرح واعترض على
انحصار الشرايط فيما ذكرنا نانرى ذرات الهبا عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها
مع حصول الشرايط المذكورة في الحالين لا يقال كل ذلك لا يساعد شرط الكناية والخفي

مانع

مانع الصغر لانا نقول فح يكون روية كل ذره مشروطا بانضمام الآخرى اليها وهو دور واجيب
بانه دور معية لا تقدم كما في لباب الاربعين وشرح المقاصد ويمكن ان يجاب بمنع الدور
فان روية كل ذره يتوقف على الاخرى لا على روية الاخرى وانما يلزم الدور لو توقف روية كل
على روية الاخرى او انضمام الاخرى ولم يلزم شئ منهما مما ذكره هذا في روية كل واحد من الذرات
واما عند الاجتماع كلام يطلع عليه قوله والكل كون الشئ الخ الاولى ان يعد هذا شرطين وكانه
اراد الجواز في ضمن الحصول لا الجواز بمنع الصحة بناء على انه في بيان الشرائط بعد صحة الرؤية في
ذاته قوله كالمرئي بالمراة الخ قد مر انه مبني على ان صورة المرئي لا تنطبع في المراة فالمرئي بها ماله
الصورة وقد يتوهم دليله وان مثل الاجزاء كان في حكم المقابل بالاعراض المرئية بناء على ان
المراد بالمقابل المجازي القائم بنفسه بعيدا جدا قوله وهو الجسم الملون اي باللون القوي فلا
بعض بالماء والزجاج الرقيق الذي له لون ما قوله ومع انه يمكن ادراجه في حصوره
للمحل اذ ادراجه فيه مع عدم اندراج شئ من باقي الشروط فيها عدم غاية البعد لا يخلو عن
تمحل لا يخفى قوله وصحة الرؤية اي مع حضوره للمحل بالنفس الذي سبق احد عرف
ان المعدوم من الشرائط الثمانية ليس مطلق صحة الرؤية قوله حاصلا الان فيه منع لان
معنى السلامة حصول قوة مشروطة في الابصار فلم لا يجوز ان لا تحصل قوة مشروطة في ادراكه
قوله لانا نقول بعض الحواريين ايضا يعرض سطح المرئي متخيلا حيث يكون طرفاه اقرب من وسطه
بعد التفاوت المذكور لشكل نصف قالب اسطوانه او شكل مجسم بقوة المحاذاة
وح لكان ان لا يرى اصغر مع انه خلاف الواقع قوله راس مخروط متوهم القائلون بالانطباع
لا يقولون بخروج الشعاع من البصر فلا يكون المخروط الشعاعي اي متحققا بل متوهما قوله
كالمعدوم فانعدمت الرؤية هذا يدل على ان انعدام الرؤية عند كون المرئي في غاية الصغر
وكونها كالمعدوم وما ذكره في اغلاط الحس يدل بنظايره على انها انما تنعدم عند
انعدام الزاوية حسا فليتطرق قوله لان روية كل منها او بعضها الخ فيه بحث لان المرئي عند الاجتماع
هو الكل من حيث هو كل لا كل واحد من الاجزاء حتى يتاتى الترديد المذكور ونقول ان المانع
من روية كل واحد على تقدير الانفراد هو غاية الصغر وهذا المانع بالنسبة الى كل واحد لم يرتفع
بالاجتماع نعم حصول المجموع عظم لحقق بسببه رويته وكون روية الكل مستلزما لروية كل واحد
في محل المنع فليتامل قوله وهو باطل قطعا والا لكان يجب ان يرى الجسم في القرب صغيرا او اكبر

ثم

ح

الراس

ع

وهو خلاف الواقع قوله اي منقوض اه الظاهر ان المراد به البعض المنفصل اي منع ملازمة معينة من القياس الاستثنائي وهي ان اللازم بطل مستندا بدوام يلازم مثلا في جملة العاديات انه لا سفسطة فيه قطعا لكن فيه بحث لجواز ان يريد المستدل بالتجويز ان يكون محتملا عندنا كما في الظن مع وجوه لا يرد البعض بالعاديات اذ لا يجوز بعا فيها طرف الاخر في الظن بلا الجواب منع الملازمة المستفادة من قوله الا لجاز ان يكون لحمر بسابح واعترض ايضا بانه لم لا يجوز ان يكون حال مشاهدة لا نراها لخلل يمنس احدها كونه سوى ما في الواقع ونحن لا نراها والنكتة لجواز ان لا نراها على تقدير شوتها ولزوم الاول للشرط انتفاء ولا علي ولزوم الثاني لكل للشركة في تمام علة الرؤية فاذا لم يز احدهما مع تمام علته لم يز الاخر والظاهر ان هذا هو مراد المستدل فلا بعض بالعاديات والمخلص عنه منع تمام العلة الشرط وانت خبير بان المتبادر من العبارة سوال احتمال الاول ولذا سيق ظاهر كلام الشارح عليه ثم ان البعض على الاحتمال الثاني متاتي ايضا اذ لا سفسطة في نفسه لجواز ان لا نراها على تقدير شوتها كما لا سفسطة في عدة لجواز ساير العاديات وان فرضنا باسعاء المجوز في الصور من غلبتها قوله ولو وجب ان لا نجزم به اه اعترض عليه الاهوري بانه لا يلزم من كون شي مستندا الى شي آخر وجوب عدم حصول العلم به الا بعد العلم بذلك الاخر لجواز ان يوجد طرق شتى لحصول العلم بكل من تلك الطرق كسف ولا يلزم من نفي الدليل المعين نفي المدلول وجوابه ان الاستدلال مبني على الحصار ماخذ الجزم فيما ذكر اذ لو لم ينحصر لم يلزم من اسعاء ذلك الماخذ كون الحال المذكوره لجواز ان نجزم بعدمها من طريق اخر قوله ولانه يجرى الى ان يكون نظريا ان قلت يجوز ان يكون الاخذ بطريق الحدس فلا يلزم النظرية قلت هي من الحدسيات العامة لانها مشروط سكرر المشاهدة ليست من الحدسيات الخاصة اي بالنسبة الى من له قوة قدسية لانها عامة لكل احد عادة من العوام والصبيان على انه بعد تسليم لا بعد في لزوم نظريته بالنسبة الى العامة وهي التي ادعى بطلانها في فيه بحث وهو انه يجوز ان يكون من القضايا الفطرية القياس فانا نرد لحصول الجزم بالمنى لا لحظ بياله ذلك القياس يرجع الى الوجه الاول واما اعراض لجواز ان يكون الحكم فرديا والمسئلة نظرية كادراك البصر فانه ضروري وقد عللوه بخروج الشعاع من البصر او بانطباع الصورة واجيبوا عليه بجوابه ان المراد ان كان ما فيه نفس الحكم الفعلي فذلك يقتضي نظريته و وان كان المراد ما فيه متعلق الحكم اي انعدام الجبل فلمسه عدم خلق الله سبحانه اياه من

المذكور

بعده كون العين عوض الالاف الباق السمع
والسمع والعلم والاسم و

الماهية في

المذكور في البيان بهذا فتأمل قوله غرما هيه الرؤية في الشاهد الاولى لان نسلم الا الحاد
ولجواز اختلاف الشروط بحسب الخصوصيات او على القول بتغاير ماهيتي الروئين سايغ للمعتزلة
ان يقولوا ان ادعيتا انما هو في هذا النوع من الادراك لا في الروية لها بالحقيقة المسماة عندكم بالا
نكشاف التام عندنا بالعلم الضروري قوله كما وقع في بعض النسخ لعل منشأ الغلط توهم
ان الشبهة الخامسة المقرونة بثلث ايات ثلث شبه كذلك كما دل عليه قوله الثالثة الرابعة
في اسماء المدائح لان ما قبله وهو قوله بديع السموات والارض الى قوله وهو على كل شيء وكيل
مدح وما بعده اعني قوله وهو اللطيف الخبير مدح ايضا فان قلت فالدليل على ان المذكور
في اسماء المدائح مدح قلت سوانه لو قال قائل زيد فاضل عالم يأكل الخبز سخي كريم فانه مستقبح
جدا ولو قال بدل قوله يأكل الخبز نفي الكلام فعلمنا ان المذكور في اسماء المدائح لا بد ان يكون مد حا
قوله ولما كان من الصفات الخ قرر شبهتهم اولا على ما زعموه من ان التمدح بنفس نفي المرئية
ولا شك ان المرئية نفسها ليست من الصفات الفعلية اتفاقا اذ ليست من قبيل الساير
والسمع في لحوق الجواب على ان التمدح راجع الى هذا خلق ضد الرؤية وهو من الافعال كما ان
خلق الرؤية فيها وكلاهما مدح قوله ثم نقل الى الرؤية المحيطة الخ التوهم معنى اللحوق فيه كان البصر
قطع المسافة التي بينه وبين الشيء حتى يلحقه ووصل اليه واما ابصار الشيء الذي لا يكون في جهة اصلا فانه
لا يتحقق فيه معنى اللحوق قوله علمنا القضية اي يدعى ان الآية حجة لنا لا علينا كما ادعاه الخصم
قوله فالمعنى لا يدركه بعض الابصار انما يستقيم اذا كانت المهملة مرادفة للجزئية وكونها
في قوتها لا يفيد المراد ولهذا اعترض عليه بان الحق ان تنفي جنس المنع النفي بعد العموم اتفاقا حايتي
الرجل وانما الاحتمال عموم السلب وسلب العموم عند السياق فكيف يحكم بعكس القضية على تقدير
حمل اللام على الجنس ويثبت المراد ولا يدفع الاعتراض اذ يصير الآية حجة لنا الراجعة حينئذ
يرجع قيد القضية الى النفي كما رجع المستدل قيد العموم على تقدير الاستغراق اليه فتامل قوله بالمفهوم
اي بمفهوم المخالفة قوله فانها سالبة مطلقة لا دائمة وما استدل به سابقا على انها دائمة من جهة ان
المحاربها لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيده ما يقابله فجوابه انه انما يتم اذا كان التقابل بينهما
تقابل التناقض وهو ممنوع فان القضية الموجبة والسالبة الغير الموجهتين لم يوصفا في العربية بالمعنى
متناقضين بل لهما محامل يحملهما المستعمل على ما يريده قوله فاين الدليل عليه ان قلت قد اشار
الشارح اليه دليله وقد ذكرت وجه الاستدلال قلت ذلك الدليل انما يدل على التمدح بنفي المبصرية

لاسن الرؤية والعرف وقد سبق في الجواب الاول قوله لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل التمدح فيه نظر
اذ الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بعدمه كيف وقد ورد في القران العزيز التمدح بنفي الشريك
ونفي اتخاذ الولد مع امتناعهما في حقه تعالى قوله اذ لا مدح للمعدوم اعترض عليه بان ذلك انما هو
لعدم اتصافه بالمدائح والكمالات اعني الوجود وجوابه ان المدح بجهة لا يقتضي الكمال من جهات
اخر وكذا النقصان من جهات لا ينافي المدح بغيرها قوله وانما المدح للممتنع الخ اعترض
عليه بانه يجب ح ان لا يزال عدم الرؤية لان زوال ما به التمدح نقص فيلزم ان لا يرى سبحانه
في الاخرة والجواب ان ذلك فيما يرجع الى الصفات والتمدح بنفي الرؤية فرجع الى التمدح بالعلو
فمدحها وهو من قبيل الافعال كما ان خلق الرؤية ايضا منها قوله لولا انزل علينا الملائكة الآية
للتمني لا للشرط وقوله تعالى لقد استكبروا ليس جوابا للولا لان لو للتمني لا يطلب الجواب بل الظاهر
انه جواب للقسم المقدر والمعنى والله اعلم والله لقد استكبروا في هذا القول وليس بشيء لانه يقتضي
انا نبون لا زيده ولا فروده الى ارتكابه فلولا حرف التحضيض اذا وليت الماضي كانت
للوم على ترك الفعل واذا وليت المستقبل كانت للحث قوله وجاز انهم به في
الحال اي عاقبهم بذلك الظلم واجاب بعض شراح الكشاف عن هذه الشبهة الناشئة
بان معنى هذه الآيات امتناع الرؤية في الدنيا ولا مزيد فيها عليه اذ لا يعلم منها عدم جواز
الرؤية مطلقا ولا عدم الوقوع في الاخرة وهو محل البحث وفيه نظر لانه اذا سلم دلالة
الآيات على امتناع الرؤية في الدنيا ثبت مطلوبهم لانها اذا امتنعت في الدنيا ا
امتنعت في جميع الاوقات لان امتناع الشيء حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة
له فلا يتصور زواله وطريان الامكان قوله لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا وايضا جاز ان يكون
الاستعظام لطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام
والاعراض لقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا الا يخفى ان نظم هذه الآية ظاهر في التابيد ولما تحقق انهم يتمنونه
في الاخرة علم ان المراد التابيد بالنسبة الى اوقات الدنيا فيمنع كون لن للتابيد مطلقا والسط
بهذه الآية محل تامل الكلام الا ان يقال التابيد الممنوع والدال لن عليه هو التابيد بالنسبة
الى جميع الاوقات فتامل قوله او يرسل رسولا ليس هذا كلاما في الجمعة ولو لم يورده
المص فكانه قال صح المتكلم للعفو في اثنين قوله لم يره في عمره اجماعا قيل صح التكليم في الامور
المذكورة انما هو في دار التكليف بين الادلة وكل لا يقول بالرؤية فيها ويؤيده ما قيل في سبب نزول

الآية

وهو الاجماع منه

الآيه ان اليهود قالوا النبي عم ليس النبي الامي يكلم الله وينظر الى الله كما كلمه موسى عم ونظر
اليه فانا لا نؤمن لك حتى يحصل لك ذلك فقال عم لم ينظر موسى عم الى الله فنزلت الآيه لتصديقه
عم فتامل قوله والجواب ان التكلم وحيا قد يكون حال الرؤيه بل ينبغي ان يحمل عليها ليصح
جعله قسيما لقوله او من وراء حجاب اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤيه كذا في تفسير القاضي
وشرح المقاصد وفيه بحث لان الحصر المذكور لابد ان يخرج شيئا ولو حمل الوحي على حالة الرؤيه
والحجاب على عدمها لم يبق حالة خارجة عنهما وقد يقال منه معنى التكلم من وراء حجاب ان يرى
شيئا ويسمع منه كلام الله سبحانه كالكلام الشجرة لموسى عم في الوادي الايمن فيصلح
قسيما لارسال الرسل وللوحي فان الوحي يكون بالقاء في القلب اما في اليقظة او في النوم
قوله غير معلومة للبشر في الدنيا وهل يعلم في الجنة بعد رؤيته فيه تردد قوله الاول المعلوم منه
اعتراض عليه الجرير عليه ابا الاتم ان معلوم كل احد ما ذكرتم من اين لكم الاحاطة بافراد البشر
ومعلوماتهم قوله لان الاضافه يطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها فالاول هي المضاف
الحقيقي والثاني المشهوري كما سبق وكونه خالقا وعالما مثلا من الاول لان الخالقيه بالنسبة
الى المخلوقيه وبالعكس وكذا العالميه فقول الشارح فان هذه الصفات اشارة الى كونه خالقا
وكونه قادرا وكونه عالما هو الظاهر من المتن والمقصود من التعليل اعني قوله لان الاضافه
الى هو النسبة على انها لا يخص بمعروض النسبة المتكررة حتى لا يصح الحمل بنفس النسبة وقد يجعل
الاشارة الى الخالق والقادر والعالم ويحمل كلام الشارح على ان المحمل معروض النسبة
وكانه مبني على ان المثال انما يستفاد من صنيع الكاف ولا يلزم ان يكون موصولها وهو على بعد صحته بعد لا
يحتاج الى الحمل اليه سيما ومفهوم الخالق مثلا مضاف مشهوري بمعنى المركب من العارض والمعروض لا معنى
معروض النسبة على ما مر ضعفه ولا ضرورة الى بعد معها قوله قال الآمدي ان المقصود من نقل
كلامه بيان انه لم يعد العلم والقدرة من الاضافات فلا يكون كونه عالما وقادرا بها
قوله لا يوجب العلم بحقيقته المخصوصة لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين
فالعلم به علم بها لانا نقول معنى العلم بالوجود التصديق بانه موجود وهذا لا يستدعي
تصور وجوده الخاص وكذا الكلام في سائر الصفات قوله الثاني ان كل ما يعلم منه الى يوم علمه بما ليس والا
فهذا الدليل على عدم علمنا انما يعد اصلا معلومية سوى ذلك لا اصلا بل مستحقة غير معلومة حقيقته
والظاهر ان الكلام فيه ولذا ترى القائلين بامتناع معلوميته يجعلون امتناع اكتسابه

بالحد والرسم مبنيًا على انه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الكنه لا على ان الشخص لا يعرف بالحد
والرسم والعائش لحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى انه ذات واجب الوجود لكن
كونه عالما قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات قوله لا يمنع تصور الشركة فيه وكذلك
يحتاج الى اعرض عليه بان من حمله ما علم منه الوحدانية بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا يتصور
الشركة والاعتبار المبيان الوحدة واجيب بان هذا ايضا كلي اذ لا يمنع فرض صدقه على الكثيرين
وان كان المعروض محالا فالجواب منع حصر المدرك الى منع الحمل انما يتم لو جعل البديهي بمعنى البديهي
بالنسبة الى عموم الناس كما اشار اليه الشارح رح فلكل ان يقرر الجواب بمنع عدم البداهة ايضا فتأمل
قوله في ان افعال العباد الاختيارية الخ الاظهر في ان الافعال الغير الاختيارية للعباد مخلوقة
له تع كما هو المشهور ولانه في ان الكلام اللفظي القائم بالنبي عم على تقدير حدوثه مخلوق له تع ايضا
اما عندنا فظ واما عند المعتزلة فاما ان سواء اختيارية او بالسبب اي الكلمة كما مر ما فيه
في بحث الكلام ثم ان البحث في الحيوانات العجم ايضا كما قرر به في ابكار الافكار وفي العقد لما
لم يكن للنزاع في افعالها الاختيارية كثير فائدة لم يتعرض لها وقال في ان افعال العباد الخ قوله
فاذا لم يكن هناك مانع الخ فان قلت هذه الشرطية مستدركة فان الكلام مسبوق على قواعد
اهل السنة والقدرة مع الفعل الذي يسعد الى ان القدرة في العبد لا يحال للمانع ايضا قلت
ليس قوله فاذا لم يكن هناك مانع متفرعا على ايجاد القدرة بل على جريان عادته تع بان يوجد
فيه فعله مقارنا لذلك والمعنى لما كان عادته تع جارية بذلك فاذا لم مانع لصدور الفعل عن العبد
اوجد تع فيه فعله مقارنا لايجاد القدرة فقع هذا الاستدراك عند التامل قوله وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري قيل عليه ثبوت القدرة انما يعلم باثرها من الفعل ولما لم يكن لقدرة العبد اثر عند الاشعري
فمن اين يعلم ثبوتها ويرد على الجبرية النافين لها مطلقا والوجدان انما يشهد بثبوت الشعور
والارادة فيما وليسا بالذين للقدرة والجواب ان الضرورة تشهد بوجود القدرة منهما
سلب الارادة في الافعال الاختيارية دون غيرها وان لم تشهد بتاثيرها كما صرح به الى الكشف
اصطرعن الجبار كما سنطلع عن ابي الحسن ايضا كما يقتضيه سياق كلام المص وان كان محل
بحث قوله بلا ايجاب بل باختيار لا خفاء في انه لا يظهر من المتن فرق بين مذهبي المعتزلة والحكماء
لان المعتزلة قائلون بان الله تع خالق القوى والقدر فاشار الشارح رح الى الفرق بينهما بان
وقوع الفعل عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الحكماء على سبيل الوجوب لكنه غير تام لان

لان عدم

لان عدم الايجاب انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرايط من الارادة وغيرها

فليس الا الوجوب اللهم الا ان يقال مذهب المعتزلة ان صدور الفعل عن المختار ولو

بعد تمام الشرايط من الارادة وغيرها فليس على سبيل الصحة دون الوجوب بناء على كفاية الرجحان

في الوقوع وان كان مردودا عند المحققين كما سلف وههنا احتمال اخر وهو ان يقال

ذات القدرة لا يوجب الفعل عند المعتزلة انما الايجاب من التعلق الذي يجوز ان يوجد له تعلق اخر

وعند الحكماء ذات القدرة يوجب التعلق المخصوص الموجب للفعل بان يكون القدرة المؤثرة عندهم

مع الفعل كما ان القدرة الكاسبة عندنا كذلك والاحتمال الثاني ان يريد الحكماء بتعلق قدرة الله سبحانه

بقدرة العبد تعلقها بها من حيث مباشرتها في الفعل حتى تكون قدرة العبد كالآلة لقدرة الله تعالى و

هي الفعل بواسطتها وعلى هذا يحصل الفرق بين مذهبي الحكماء والمعتزلة ويندفع الاعتراض على

القاضي بانه لا معنى لنفيه كون قدرة العبد مطيعة لقدرة الله تعالى لكنه خلاف ما اشتهر من الحكماء

من اسباب القدرة المؤثرة للعبد بالنسبة الى الافعال الاختيارية كما يفهم من الضابط المذكور

ايضا ويدل عليه تنصيص الآمدي في الابكار على ان فعل العبد عند امام الحرمين واقع بقدرته

مع تصريح المص بانه موافق للحكماء في المذهب فالاظهر ان الفرق بين المذهبين انما هو باعتبار ان

خلق الله تعالى قدرة العبد عند المعتزلة بالاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب قوله وجوزوا

اجتماع المؤثرين على اثر واحد فيه لعل مراد الاستاد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليه

قدرة الله به صار المجموع مؤثرا في الفعل على ان كلا منهما جزء المؤثر وصارت قدرة العبد مستقلة بواسطة هذه

الاعانة وعلى هذا الاخير عليه لزوم اجتماع المؤثرين على اثر واحد لكن المشهور من مذهبه ما ذكره

الشارح قوله بصفة ان يكون طاعة ومعصية بيته عليه ان هذه الصفات اعتبارية يلزم فعل العبد من موافقته لما

امر الله سبحانه به او مخالفته له فلا وجه لجعلها اثر القدرة كيف ولو قيل بوجود هذه الصفات المذكورة واسنادها

الى قدرة العبد يحصل العبد موجدا لبعض الاشياء وهو بعض مذهب الاعتزال ويحتمل ان يقال كون الفعل

طاعة او معصية ما عرضه بالنسبة المحاكية الى قدرة العبد وان لم يشا منها قوله وقالت الحكماء و

امام الحرمين الخ قال شارح المقاصد هذا النقل من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف

ما صرح به في الارشاد وغيره قوله ان المؤثر اما قدرة الله به الخ فيه بحث لان البرد اما في المؤثر الموجب

في الفعل فلا يسلم في قول الفلاسفة والامام واما في مطلق المؤثر فلا يسلم الانفراد في قول المعتزلة

لان القدرة الحادثة لا اثر لها عنده وان اصل الاول ووجها ان مجموع القدرتين مؤثر في الفعل

فيه ان هذا ليعلم ان القدرة الحادثة وان الاواو فيها الاثر وقوع الفعل عنده الكلي القدرة على العبد الا وقوع الفعل بعد الفعل لانه كما اشار اليه قيل هذا فتدبر منه رحمه

على ان قوله من العبادة المذكورة في عبارة العبد لا يدر

قال في الابكار رحمه الله ما امام الحرمين الا انه اثبت قدرة للاثر لها بوجه كيف القدرة فلا بد من ان يوجد لفعل العبد الا قدرة ووجودا والا قدرة الله تعالى حلف قدرة العبد منه رحمه

او معصية فيه بان افعال العباد تكون لها بوجه منه رحمه

والاسد مع كثرة الانواع وعلى الانواع في الاحد معنى المؤثر في الكل لشموله مذهب الحكماء والامام منه رحمه

وان كان العلة وحدها مؤثرة لعدة فلما بو تسلم صحة فكذلك عند المعتزلة وبالجملة لما لم نظهر فرق بين مذهبي
الفلاسفة والمعتزلة بما ذكره في التفصيل السابق لم يظهر من هذا الضابط ايضا نعم لو ذهب
المعتزلة الى قدرة العبد صادرة عنه ايضا لكن لا بطريق الاختيار ليلزم التسلسل بل بطريق الايجاب
ظهر الفرق بين مذهبه ومذهب الفلاسفة وصح ما ذكره من الضابط لكن هذا خلاف ما اشتهر منهم
والله اعلم قوله وهو مذهب القاضي قيل هذا مشكل لان المعروض عدم كون احد الطرفين متعلقا
للاخرى اي اثر الحادثة هذا الى القاضي بعيد فلا بعد ان يقال مقصوده المحض ضبط الاحتمالات
العقلية ومذهب القاضي مندرج فيما سبق والاحسن مما لم يذهب اليه احد الان في الانحصار فيما ذكر
نظرا والجواب لحاجة الى ادنى عناية تشهد بها السياق وهو ان يقال المراد من قوله فاما مع كون احدهما
متعلقا للاخرى ان يكون احدهما فقط متعلقا للاخرى اي لا يكون اصل الفعل فقط متعلقا
لها فالشق الاول وهو مذهب القاضي راجع الى هذا فقط لان القدرة الحادثة عنده كما تتعلق بقدرة
العبد على اصل الفعل تتعلق بوصف الفعل ابتداء قوله لما مر من شمول قدرته وقد يجاب بان المذكور
فيما مر شمول الجواز لا شمول الوقوع اعني ان يكون الكل واقعا بقدرته ثم ان شمول الجواز انما يستلزم
شمول الوقوع اذا تم دليل التمانع لكن ما ذكره الشارح في مبحث القدرة من هذا الموضع جوابا عن
قول الجبائي يدفع جريان ذلك الدليل في الخالق والمخلوق فالوجه الاول لا يدل على المدعى قوله لوجب
ان يعلم الخ هذا الدليل ليس الكسب ايضا لاشتراك الخلق والكسب في العلم المفصل بكمال العلم وهو
الصدور مقصودا اصلي فتحت الشعور به في الخلق والكسب بخلاف حركات العضلات المقصودة في ضمن
المشي وقصد الايجاب اصلي كليهما بخلاف الكسب قوله مما اتى به تمكن لغلط من بههنا المعنى في كما
في قول الشارح وليست بالاكثر منهم حتى فلا يلزم الجمع بين المتلازم ومن في افعال المفصل قوله
والاختيار ان صدر عطفا على القصد فشرط صدر الوقوع ولا اجل العبد متعلق به وان رفع بالابتداء
على ان يكون ساو بل القصد فخبر الوقوع قوله لاجل القصد قوله ولان النائم قد يفعل باختياره
هذا على رأي من لا يجعل النوم ضد اللقدرة لكن فيه بحث وهو انه قد ذكر الآن ان القصد لا يجوز
بدون العلم ولا شك ان النوم مضاد للعلم فكيف يحصل اختياره قوله ولا شعور له بها فان قيل الشعور بالشيء
لا يستلزم الشعور بالشعور فصلا عن دوامه اجيب بانه وان كان كذلك مسلم له الا انه يحصل بمجرد الالتفات
عند حصول الشعور بالشيء ولذا قيل انه علم ضروري مع النظر والحركة لا يحصل بنا ذلك في
تفاصيل اجزائه عند الحركة ولا شعوره فلا يكون له الشعور بالتفاصيل ولا الحركة الا اجزاء وبه يتم

بينه فيه

يندفع الاعتراض في صورة النقوم قوله فقد ثبت في باب اثبات الصانع ستذكر ان هذا الالزام للمعتزلة
القائلين بوجوب الداعي الموجب في الفعل الاختياري فلا يتجه ان مرجح الفاعل المعلول بلا
توجه كما يتكلم بجواز وجود الممكن بلا موجود من غير سلم السداد ذكر الباب قوله
ويكون الفعل عنده واجبا الا لاحقا ان يجب كون المرجح عن العبد بغير اختياره فعلى هذا
الاستقلال فلا حاجة لذكر الى قوله ويكون الفعل عنده واجبا لكن لزوم كونه اضطرار
ما لا حاجة اليه فلذا ذكره او لان الاستقلال الذي يدعونه يقتضي ان العبد متمكن من الجاد
الفعل وتركه ولو بعد تحقق المرجح لانه مستقل بالكلية كيف وهم قائلون بان الله تع
خالق للقوى والقدر نعم كون ذلك المرجح الموجب من العبد لا بالاختيار بنفي الاختيارية
فلا حاجة الى بعده فتامل قوله لا اختيار بطريق الاستقلال كما زعموه فيه دلالة على ان هذا الوجه
انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد في افعاله واستنادها الى قدرته واختياره
من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله قوله واورد عليه ان هذا ينفي الى قوله بحث
كما صرح به من ان هذا الاستدلال الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي في الاختياري
وهو المراد بالمرجح في الدليل ولكن لا نقول به فكيف يتوجه الايراد علينا بامكان اقامة الدلالة
بعينها في فعله الله تع ويمكن ان يتعسف في الجواب بان الفعل حاصل الايراد من طرف المعتزلة
انكم تدعون انا اخطانا في دعوى استقلال العبد في افعاله الاختيارية للدليل المذكور
الدال على اضطراره افعاله وهذا الدليل جار في افعاله الله تع مع انكم معترفون بانه
في دعوى الاستقلال تع في افعاله تع وكونها اختيارية والاقرب في الجواب ان يقال النقض المستمر
لبعض مقدمات الدليل لا يقدح في بعضه كما سلف فكانه قال لو لزم اضطراره الفعل على تقدير
موقوف وجوبه على الداعي لزمت على تقدير كفاية نفس الاختياري فيه لا مكان اقامة الدلالة بعينها
فيه ايضا فيلزم ان لا يكون الله تع قادرا مختارا نعم قوله في الجواب يتوقف على مرجح هو الارادة
الجازمة غير ملائم للسابق اذ قد عرفت ان سياق الكلام على ارادة الداعي من المرجح في اصل
الدليل فتامل قوله بل على غيره فيه بحث لان عدم صدور المرجح عن العبد باختياره لا يستلزم
صدوره عن غيره لجواز ان يكون صادرا عنه من غير اختياره بل اللزوم البين وعدم كل حادث
مسبوق بالاختيار ممنوع على ان لا مؤثر في الوجود الا الله تع والا فالطرف الحادث يستند الى البارئ
الحادث بالايجاب في ذلك بينهما دون المسئلة اللهم الا ان يبنى الكلام على اعتراف الخصم بصدوره عن غيره فتامل قوله

بطريق اليه شائبة الايجاب بمعنى فلا فرق بين افعال الله تعالى وافعال العباد في الاضطرار به
ثم بينهما فرق باعتبار ان الله تعالى مستقل في افعاله الصدور والمرجح عنه تعالى والعبد ليس بمستقل
في افعاله الصدور والمرجح عن غيره والحق ان الفعل وان وجب بعد تعلق ارادته تعالى لا يلزم الايجاب
لان التعلق ليس بلازم لها بل هو مسبوق بتعلق اخر لا الى نهاية به كما مر مرارا وقد لا يسبق تعلق
اخر فلا تعلق بالفعل والمقصود مثله في ارادة العبد لانها مخلوقة الله تعالى وواجب كونها مع
الفعل بالدليل الذي مر في مواقف الاعراض فتامل قوله واعلم ان المستدل لو لا حاجة الى هذا
الجواب ان نعم للمرجح المذكور في الدليل الى الداعي والارادة الجازمة لكن لما كان اختيار العبد بمحض
خلق الله تعالى وجب معاربه تعلق بوجوده لزم الانتهاء الى الاضطرار قوله انه لا ارادة منه
فيه بحث اذ لا يلزم من عدم توقف ارادته على ارادة اخرى ان لا يكون الارادة منه لجواز
ان يكون منه لا بالاختيار ولك ان تقول مراده ان الغرض في هذا المقام سلب الاستقلال وفي الحصر
على تقدير صدور ارادته منه بالايجاب ولو سلم فها الفعل فمعنى قوله لا ارادة منه انها ليست بالارادة
في هذا البحث كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين عدم الاستقلال عند الاستاذ ظ واما عند امام الحرمين
فلان قدرة العبد لما كانت موجبة للفعل عنده لم يكن مستقلا في فعله بمعنى التمكن من فعله وتركه قوله
فمرحبا بالوفاق اي في الاعتراف بانها من غيره وكذا الداعي الذي يوجب عليه الفعل كما المذهب عندهم
فمرحبا بالوفاق اي في نفي الاستقلال ولا مرحبا للاستناد الايجاد الى غير الله سبحانه قوله عند جمهور
عندهم فان الداعي عبارة عن العلم بالمصلحة والقائل بان العلم مخلوق للعبد قوله فكيف يدل العاديات
فيه هذا يؤدي الى القول بوجوب ثواب المطيع والعقاب العاصي كما ذهب اليه لا لايجاب العادة وكذا
لان قضية العادة الموجب في غيره لم يتخلف عن احد ولا جرم له ايضا والجواب اما اولا فبان ارادة
السطر من قوله فكيف يدل العاديات الى جميعا والسطر في مجرد عدم اللازم العقلي ولذا السؤال
لا انهما من قبيل العاديات واما ثانيا فهو ان مراد المعتزلة من الوجوب عليه تعالى لزوم القبح العقلي
في نفس تركهما وهو الذي يسعه وان وجوب ثواب المطيع بمقتضى الوعد فلا نسلم كيف وقد علم من
قائله ما هو القول الحق فان قلت دوام الترتب وكثرته شرط في العاديات كما مر فكيف يكون عقاب
العاصي منها قلت الاكثر بالنسبة الى عامة المكلفين هو عقاب العاصي وان كان بالنسبة الى المؤمنين
من اهل الايمان هو العفو على ان يكون عقاب العاصي من العاديات على تقدير انما المعاملة بالعدل
واما اذا عومل بالفضل فلا قوله دواعي للعبد الى الفعل فيه بحث لان العبد محل للاختيار لا منشأ له على البيع

الاول

الاشعري على ما عرفت سابقا من ان الاختيار ليس من العبد وكذا الطبع باختيار آخر وتسلسل
فلا معنى لجعل الامور المذكورة دواعي الا ان يحمل عبارة المحشي على هذا لكن عبارة الشارح بانى
عنه قوله واعترض بان العلم تابع الخ قد يجاب عنه بان المراد من الوجه الاول ان الله تعالى اذا
علم في الازل ان العبد مختار فيما لا يزال فعلا معينا فيستعمل لم يكن بدل منه وقوع هذا
الاختيار والاتصاف المتفرع عليه فيما لا يزال والا لانقلب العلم جهلا فتعلق علمه بوجود
شيء يستلزم وجوده بحيث لا يتخلف المسبب عن السبب المستلزم لا عكسه حتى يرد الاعتراض قوله
اذا كان سوق نفسه لبحث يعوم فيه ومخصص بهذا المقام هو ارادة به تم فالعلم تابع للارادة
لا بالعكس قوله والمراد عدمه الخ ههنا واسطة وهي ان لا يريد بالوجود ولا العدم
لكنه غير متحقق عندنا وان جوزه المعتزلة كما سيأتي ثم الاولى ان يقول وما لم يرد وجوده
لم يقع قطعا الا ما لم يقع قطعا يكون عدمه ازليا فذلك العدم ليس مرادا ولا كان مخبرا قوله
ويرد عليه النقض بالباري سبحانه لان ما اراده الله تعالى من افعال نفسه وقع وما اراد عدمه لم يقع فلا
قدرة واجيب بان وجوب وقوع مراده تعالى بارادته لا ينافي قادريته واما وجوب مراد
العبد او امتناعه بارادة الباري فينافي قادرية العبد وانت خبير بان الكلام في المنافاة
للقادرية بمعنى التمكن من الفعل والترك والحسن وتوابعه وغيرهم لا يقولون بوقف فعل الباري على الداعي فلا
وجه لها الوجه الثالث اللهم الا ان يقال ببعض توابع الحسن وجوب الداعي لكالغة في ضرورية البحث
والالزام عليهم قوله وحله ان وجوب الفعل الخ هذا الحل لصاحب لباب الاربعين وفيه بحث لان الشيا
من الداعي والقدرة اذا لم يكن من العبد كما هو مذهبهم ووجب الفعل بعدهما كما هو مذهبهم لم يتحقق
المقدورية قوله لانه تعالى اخبره بانه لا يؤمن ليس في قوله تعالى سنصليه نارا ذات لهب ما يدل على ذلك
لجواز ان يكون صليتها للفسوق على انه لو دل على انه الايمان المنفي على ايمان الموافاة اللهم الا ان يستفاد
انه لا يؤمن اصلا من خبر الرسول عليه السلام واسناده الاخبار الى الله تعالى سبحانه لان الرسول عليه السلام
ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قوله وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة وانه
مع لا يخفى ان محل التصديق بما علم من نفسه خلافه فليس مع الابوين ان من اعتقاد ان العالم
قديم مأمور بان يصدق بانه حادث وسد لاعتقاده اليه ولا استحالة فيه مع انه يصدق
والتكليف ما لزم في محل تأمل قوله الثالث عند استواء الداعي فيه بحث لان طريق الاسد للال
مما وجوه من نفسه خلافه بل الاستحالة فيما الحاصل فيه انما نشأ من خصوص المقام حيث لزم فيه الجمع بين

التصديق وعدمه وهو بالضرورة وذلك لان الايمان بانه لا يؤمن يتوقف على ثبوت عدم
الايمان فيه لان الايمان وعدمه من افعال القلب والتصديق بفعل القلب يتوقف على ثبوته
في القلب فيلزم من وقوع المكلف به الجمع بين الايمان وعدمه قوله ولانه ان هذا الخبر ما علم الوجه
محيثه قبيل لكل ان سماع هذا الخبر ممكن له وانه مكلف بالتصديق التفصيلي على تقرير سماعه فيلزم
منه جواز التكليف بالجمع بين النقيضين وان لم يقع وهو المطلوب ههنا ولعل هذا سهو
وهم الناظر ولكن ان تقول لا نم انه مكلف بالتصديق التفصيلي على تقرير العلم بهذا الخبر ويؤيده
ما قال ابن الحاجب من ان المكلف اذا علم ان المكلف به لا يقع لا يكون تكليفا فان قلت اذا لم يعلم
يكلف لزم ان الاتفاق في القول بان التكليف اولا كان فلا جهة له لان الساقط لا يعود قلت المعلوم بعضها
سوانه معاقب بالفعل لعدم اتيانه بالتصديق الاجمالي الذي امر به واما انه كان تعاقب على ترك التقرير
ايضا فلا فسائل قوله التكليف واقع بمعرفة الله تع فيه بحث لان الظاهر ان المراد من المعرفة معرفة وجوده
تع ولا شك ان الدهري النافي للصانع مكلف بان ينظر فيعرف وجوده تع فالدهري الكامل ودقائق
قوله الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد لا يقال بالدلايل ان الكل بقضاء الله تع وقدره وجب
جعل هذه الالفاظ مجازات عن السبب العادي او جعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد
سببا لهذه الافعال كما في بني الامير المدينة قوله اي عملكم مبني على ما ذهب اليه سيبويه من ان ما مصدرية لا
للاستغناء عن الحذف ولو جعلت موصولة ثم الاستدلال ايضا لان كلمة ما عبارة تتناول جميع ما
يعملونها من الاوضاع والحركات وغيرها لكن قيل على تقدير جعل ما مصدرية ايضا لا حاجة الى جعل اضافة عملكم
لافادة العموم ولا ان العمل بمعنى المعمول وهو يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار والاخلاق
في انه مخلوق له دارد عليه انه لا اضافة في الاية حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق لم انه لا حاجة اليه لان
لان العمل ههنا بمعنى المعمول الذي هو الحاصل بالمصدر وهذا لا يصدق على مثل السرير قوله فيلزم معرورين
فاه رين فيه نظر اذ للخصم ان يسند حكمه الى مجموع القدرتين ويمنع استقلال كل منهما باحداث الحكم على
على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انه يستقل باحداث حركة ما فذلك كالجسم في الجامع لا تواردهما ولا الحكم
قوله وبناه على ما في الابكار لطرا انما قاله على ما في الابكار كما في بعض مذهب ضرار وحفص من الاسلاف
فان ما نسب اليهما ههنا من القول بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة نسبه الشهرستاني في كتاب الملل
والنحل الى النظام لحكاية الكعبي عنه ونسب الى ضرار وحفص القول بكون افعال العباد مخلوقة لله تع
مكتسبة للعبد قوله وان كان معدوما حال وجود المتولد فلم لا يشترط بقاء الفاعل على وجود الفعل

بل اكتفوا في الحكم بعلم العلة بوجود الفاعل في الجملة سببًا او مباشرًا فيعلم كون المتولد فعلا للمعدوم
معدوم وان باشره باختياره في السبب فلا يبعد ان المتولد لو كان مقدورا للعبد لما وجد بعد
فنائه قوله حوادث لا محدث لها اورد عليه انه يستلزم استغناء العالم عن الصانع واجيب
بانهم انما جوزوه لكن في المتولد لثبوت ما يفضي الى حدوثها ولم يجوزوا في غيره فلا يلزم ذلك قوله
كالقطع والذبح اراد بهما المقطوعية والمذبوحية لا القاطعية والذابحية فانهما فعلان لمحل القدرة
ثم الفرق بينهما وبين الالم في المضروب والاندفاع في المعتمد حيث حكم بان الاوليين واقعان
على وفق الاختيار دون الاخيرين لما سبق ثم ان الاخيرين قد يقعان بعد عجز فاعل السبب
فلا يكونان على حسب القصد والداعية بخلاف الاولين فان قلت قد يقع الاولان ايضا بعد ذلك
كما اذا رمى سهما فانقطع بعد موت الرامي ان اصاب الرقبة او عضوا فحصل الذبح او القطع قلت
هذا ليس بذبح وقطع في العرف ولو سلم فالمقدور انما وقع على وفق الاختيار ليس الذبح
والقطع في مثل هذه الصورة لا مطلقهما قوله ولا يقوم حجة على ثمامه والنظام اذ ليس
المتولدات عندهما من قبل فعل العبد على ما في الكتاب حتى يلزم احد المحذورين قوله فان العقلاء
يستحسنون المدح والذم لو اعترض عليه بان حسن المدح والذم لا يدل على استناد المتولد
الى الفاعل وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي
في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي واجيب بان الذم فيما ذكر على نفس
الالقاء المفضي الى الاحراق عادة لا على الاحراق قوله اذ المتولد عندهم يقع بعد عجز فاعل السبب
الخ فيرد عليه وقوع المتولد بعد عجز فاعل السبب وعدمه لا ينافي كونه على حسب قصده
وداعيه انما ينافيه لو كان وقوعه من الفاعل ابتداء واما لو كان وقوعه باعتبار
ايجاد السبب فلا نسلم المنافاة غايته وقوع الفعل زمان عجز الفاعل او زمان عدمه وذلك
انما يمتنع في الفعل المقدور ابتداء قوله والمتولد محتاج الى السبب قطعا ان اريد احتياجه
الى السبب في فاعلية المباشر وما يصدر عنه فهو ممنوع عندهم وان اريد احتياجه الى سبب
صادر عن الفاعل فلا ينافي كونه فعلا له فان افعال الباري سبحانه صادرة عنه لا لمرجح
يكون منه تع مع انها افعاله تع اتفاقا قوله واجماع المسلمين اذ كان مبنى الدليل هذا الاشكال
لم يكن لاختصاصها بالقدرة الحادثة كما يتبادر من سياق كلامه بل يجري في افعاله تع سبحانه
على غير القول بالتوليد فيها قوله وذلك مع ضرورة جوابه منع استحالة يعم خلاف ما

يجري عليه عادة الله سبحانه قوله ولهذا الكلام وجها آخر الفرق بين الوجهين ظ فان المباشر والمتولد
في الوجه الاول متغايران بالشخص يعني المباشر عند عدم السبب ويقع المتولد عند وجوده
وفي الوجه الثاني متحدان يقع بانه بالمباشرة واخرى بالتولد ولا يخفى ان لفظ العين في الوجه
الثاني على ظاهره وفي الوجه الاول محمول على المثلية واريد به العين مجازا لانه نظيره ان يقال
زيد عين عمرو لو في المماثلة اي ما هيتها متحدة لم يذكران بل القصد الذكر قوله بل مقدورا مباشرا
بالقدرة اي بالقدرة الحادثة والا لم يكن مقدورا للعبد كما لو كان متولدا من تذكر النظر فيمتنع التكليف
بها لكن يرد عليه انه يخالف ما ذكره في الفرع الاول وهو ان المتولد من السبب المقدور يمتنع ان يقع
مباشرا باتفاق المعتزلة فتأمل قوله وقد خرجت عن ان تكون مأمورا بها فيه دفع لمنع بطلان الثاني
اعني امتناع التكليف بها بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة او تكليف العارف تكليف بتحصيل
الحاصل وقد اوضحناه في رابع مقاصد النظر فلينظر فيه قوله وجواب الثالث الى اخره اعترض عليه بان صحة
النظر لا تمنع تعرض الشبهة القادحة لا لمنع العلم ح وان لم يسبق عند الناظر وجه فساده فتأمل كما
في الموقف وحال التعاريف لحركة من الوسط ولا يحكى مثله في المجاورة فان التأليف لا يتعدد ولا في
ولا في الوهاء فان الالم واحد وان دام والهلم فالوهاء يتجدد عند البرء مع اسعاء الالم فلا يرد على المعتزلة
ما اورده الامدي لظهور الفرق قوله لدعيهم ذلك في جميع الاسباب المولدة وقد عرفت مما ذكرنا آنفا ان
البداهة والنظر توجب الاشتراط في البعض كما في الوهاء وعدمه في البعض كما في الاعتماد ولا يلزمهم
ما ذكره في جميع الاسباب اما على السبيل الاستطراد او ايما على انه يلزم بعض المعتزلة وفي الاجماع على استعمال
ثم بالاحساء المتولد بها الى معدوم الجارح لزمه اي يعترف بان الحيوة ايضا معدوم قوله
ايضا لان منهم من ادعى ان بنية العودة الى القصد ايضا على الوهاء كالجبائي فانه اعترف بكون الموت
فان الله تعالى ولم يجب فان المستفاد من الاية صدور جميع الاحساء والاماتة منه كما عرف في قولهم فلا
يعطي ويمنع على ما صعوبه في كتب المعاني قوله والاحسن ذلك القطع لانه منقوض بعدم حصول الالم بقرب
الجرح مع ان الالم متولد من الضرب عندهم فتأمل قوله والجواب ان اضلال الوهاء الى الالم في العادة
ان يقال قوله والجواب ان اختلاف الالم كاختلاف الوهاء لان النزاع
وقع في تولد الالم واعلم ان هذا الجواب انما هو عن الاستدلال
بالوجه المذكور واما المستدل ابو هاشم على دعواه ترتب الالم على الوهاء
المرتب على الاعتماد فان ترتب فعل على فعل اخر هو معنى التوليد الحسي

انما هو عن الاستدلال بالوجه المذكور واما ما استدل ابو هاشم على دعواه بوجود الالم على الوهاء المريد على الاعتماد فان يدل فعل على اثر هو معنى التوليد احسن الا الجواب الذي يستذكره بقوله وايضا فيبطل الخ لكنه ايضا غير تام كما سيطلع عليه قوله وايضا فيبطل بتفاوت الالم للايقال الاثنان المولدان من الوهاء متساويان واما الزايد في احدهما فمن خلق الله سبحانه لانا نقول امكن ان يقال مثله في الالم بتقدير الوهاء المولدة من الاعتماد قوله وما لحصل بزيادة العوق اي بانه بها العتق من الشارح ان الصحاح ذكرها في العقارب العقاب في زنة ساكن موحدتين واما الجوهري فقد ذكره في باب النون مع الدال المعجمة ان زنانا العقرب قد نانا فهي بالياء الموحدة والنون لكنها لا يناسب هذا المقام لان العقرب لا يلدغ بقرنها بل بزبانتها قوله اول ما لحصل بزيادة الاوه فيمنع ذكرناه في بحث المره والالم وسوانا زبانه العقرب بشتمها عرف معلوم ان دخول مهافا فعلية الوهاء الحاصل بها من الوهاء الحاصل بدخول جرم الابرة ثم قوله المذكورة في الكتاب فيه انما الى انه ليس الفروع المذكورة في الافكار فان فيه فروعا اخر قوله هل يمكن احداث الالم الخ يمكن ان يقال حاصله ان الواقع فيما شاهدنا وقوع الالم من الله سبحانه مقارنا للوهاء فهل يجوز خلاف ما نشاهده بان يكون الالم بلا وهاء ام لا فمن قال بان المرسل في افعاله تم يدل على الولد وبانه لا يجوز وقوع المتولد مباشرا لم يجوز ومن لم يقل جوز فالعبارة الظاهرة على هذا التوجيه هي التي وقعت في الكتاب كما لا يكون هذا الفرع مبنيا على مجرد الفرع الثاني كما لا يخفى قوله العلم انه لا ينعدم فيه دلالة على ان المعتزلة وان اوجبوا اللطف على الله تعالى لكن لا يوجبونه اذا علم انه لا ينفعهم قوله لا يعني امتناع الايمان والاكان قبيحا لا السعد تم منوهم وقد ناقش فيه بان ما ذكره يصلح سببا للامتناع باعتبار ان مبدا الوسم والمنع حصوله في قلوبهم ما يعد فتامل قوله وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة هذا مخالف لما نقل منه المصنف من انه يوافق الحكماء وفي وقوع العبد اذا كان اختياريا بقدرته وموافق لما ذكرناه لعلم من شرح المقاصد قوله حملوا الهداية على معناها الحقيقي فيدل عليه هذا مع قوله والمعتزلة اولوها مشيرا الى ان الهداية حقيقة خلق الاهتداء بالعلم الوعد والنسبة بالدلالة وتأثير فالبحث عنها بانها ما هي على حقيقتها اوله لحث كلامي وهذا مخالف ما ذكره في حاشية شرح المطالع من انه حقيقة في الدلالة على ما يوصل الى المطلوب واحتج عليه بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى والجواب ان الغرض هنا بيان الحقيقة الشرعية

ذكره الشارح والتفتازاني في حاشية الكشاف فيه

المراده في اعلى الاستعمالات به الشرع والمذكور في حواشي المطالع معناه اللغوي والعرفي فلا ايخالف
ويمكن ان يدفع ايضا بان الهداية قد يتعدى الى المعمول الثاني بنفسها وقد يتعدى بواسطة الحرف
وقد يفرق بينهما بان معنى الاول الايصال الى المطلوب ولا يكون الا فعل الله تع فلا يسند الا اليه ومعنى
الثاني الدلالة على ما يوصل ويسند الى القرآن تارة كقوله تع ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم والى النبي عم اخرى كقوله وانك
لتهدي الى صراط مستقيم فالمراد بالهدى في قوله ههنا وجعلوا الهداية هو المتعدي بنفسه وفي حواشي
المطالع هو المتعدي بالحرف فانه حمل الهداية في قول المصنف وشاكرا على الهداية على الثاني لكثرة
استعماله ولئلا يلغو الفقرة السابقة كما انه المراد في الآية الكريمة واما ثمود فهديناهم وهذا الجواب
وان كان لا يخلو عن تكلف الا ان ارتكابه لتوجيه الكلام ليس ببعيد وقاعدة ورد كثيرة في الاستعمال
قوله ولا يتصور طلبها فان قلت ايش اراد بذكر لطلب الثبات والدوام قلت لا معنى لطلب السبب على الوجه المراد
وسوطه قوله ولا يستقدمون معطوف على مجموع الشرط والجزاء وحده اذ لا يتصور التقدم ام
شيء بعد مجيئه فلا وجه لتقييده بالشرط هذا هو المشهور وقد ذكرنا في حواشي المطول انه يجوز
عطفه على الجزاء ايضا بناء على ان يكون معنى قوله تع لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون لا يستطيعون
بغيره على حذف قوله تع ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمة في وردت على كوكبه
ولا بيضاء وقد يجاب عن السؤال بالآيتين لجواز ان يراد بالاجل فيهما الاجل الثابت فلا بعد
يعارض قصة ستة الاجل للاتيان والمعلوم وانت خبير بانه تخصيص بلا دليل وضرورة فلا يسمع
فان قلت قوله تع ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده يدل على تعدد الاجل لان النكرة اذا اعيدت كانت الثانية
غير الاولى قلت هو كقوله تع وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله تع من قائل ولولا انزل
عليه آية قل ان الله قادر على ان ينزل آية ومثله اكثر من ان يحصى وبوسل فلعل المراد لها اجل الدنيا
واجل الآخرة قوله لما قالوا فيه جواب لولا ائلا يتوهم تعلقها بما قبلها فانه فاسد من جهة المعنى
ولو الم يعده من جنس ما قبلها وبيان ذكره انه لا حكم العادة المفهوم من هذا البيان هو انهم
لم ينسبوا الموت في كلما الصور من اليه تع بل فرقوا بان نسبوا موت الجملة الغير تعجيلهم في ساعة
الى الفاعل المدفع عنهم شبهة العرج في المعجزات لكونه غير ملوخارقا للعادة ولو كان المقدور
لنسبوا الكل الى الله تع وفيه نظر لان هذا الشرح لا يطابق المشروح فان المفهوم من قول المص وذهب
جماعة منهم الى ان ما خالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القائل ومن سياق كلامه الى هذا القول
انهم قائلون بان النسبة في كلما الصورتين الى الفاعل غاية الامر ان الموت في صوره موت الجماعة

العلة

[illegible]

العلماء في لحظة واقع بالاجل وفي موت الجسم الغفير لا بالاجل بعد هذا الوجه يكفي لجب لا ندعو اليه داع
داع اذ لا يلزم القدح في المعجزات على تقدير انتفائه لانه لما كان موت الجسم الغفير منسوبا عندهم الى
القائل لم يكن فعلا لله تعالى سواء كان بالاجل او لا بالاجل فلا يلزم القدح ليحتاج الى دفعه
بالنوع يكون الموت في احدى الصورتين بالاجل وفي الاخرى لانه الكلام الآن يقال اذا كان موت
الجسم الغفير في ساعة بالاجل يكون لله تعالى دخل فيه في الجملة وان كان منسوبا الى القائل فيلزم الا
الالزام فرفعوا الدفع عنهم الالزام وانت خبير بان الخارق موت الجماعة الكثيرة في ساعة بلا معاونة قتل
لا معها فلا يلزم القدح في المعجزات سواء كان موت الجسم الغفير بالقتل الله سبحانه او الى القائل سواء
قيل انه بالاجل او لا انه على ان انتفاء المعارضة لدعوى النبوة جزء من المعجزة فتأمل **قوله** لان
مثله يقع في الوباء ذكر في تاريخ الطبري انه كان في سنة وستين طاعون عظيم بالبصرة ثم نقل
عن المدائني انه قال حدثني من ادركه قال كان ثلثة ايام فمات في كل يوم سبعون الفا وقيل
مات فيه عشرون الف عروس واصبح الناس في الرابع ولم يبق الا اليسير وصعد ابن عامر
عامر يوم الجمعة وما في الجامع سوى سبعة رجال وامرأة فقال ما فعلت الوجوه فقالت تحت التراب
ايها الامير **قوله** ليس ما ذكر لتحديد المرزوق الخ فاندفع ما اورد الاول اطلاق لفظ الكل في التعريف
مع انه لا يحتاط الافراد التعريف للمانعية اذ خرج رزق البهائم عنه الثالث خروج المشروبات
لعدم الاكل **قوله** بل سوى ان يحذف ذكر العبد لان الحلال والحرام انما يطلقان على الرزق بالنسبة
الى المكلف وذكر الكل لافادة الشمول مرتبا لكن بيان التعرض للاكل في مستدركه سواء حمل
على ظاهره او جعل مجازا عن مطلق الطعم ليتناول المشروب ومن الظاهر كلام المحشي موافق لما نقله
الشارح لقوله وقال بعضهم لكن ينبغي ان يحذف يريد بالعبد الحيوان مطلقا على التغليب لانه لا قائل
بكون الرزق مخصوصا بالانسان **قوله** وخلاف الاجماع ابطل اللازم بكونه خلاف الاجماع لا بقوله
تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها كما ذكره في تفسير القاضي وغيره لان المعتزلة اجابوا عنه
بان الله تعالى لم يسق شيئا من المباح لكن لا لانه اعرض عنه لسوء اختياره وهو ان يسهل ودفع بان عرض
ان الله تعالى لم يسق اليه شيئا من المباح لكن البعض من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما قوي والجواب
بان معنى الآية والله اعلم وما دابة يختص بالمرزوقية الا على الله رزقها على تقدير تسليم كون المعنى هذا
مشترك الورود فان من اكل الحرام طول عمره لم يتصف بالمرزوقية عند الخصم المخصص للمرزوق بالحلال
قوله لظاهر منه الشعار الى الظاهر ان هذا البحث لفظي لا كلامي اذ لا نزاع في اطلاق المشعر لكن لما

في الحديث تعرضوا له قوله لانه اضافة غير الكلام الى اضافة الزوجات والاولاد من حيث
انها زوجات واولاد لا اضافة عليكم قوله عند من اثبتها وهم معتزلة البصرة كما ذكرناه في بحث
الارادة قوله كان للمعاصي والكفر فان في شر المقاصد يلزم من هذا ان يكون اكثر ما يقع من العباد
على خلاف مراده والظاهر انه لا يصير على هذا رئيس قوم من عباده انت خبير بان الظاهر انه لا يصير
على خلاف رضاه ايضا مع ان اهل السنة جوزوه في حق البارى سبحانه فالحق ان قياس الغائب
على الشاهد فيما ذكر ما لا وجه له كيف وصبره تعالى وحلمه لا نهاية له فكيف يقاس على الشعور
والاحاطة على ضر اعباده الذي هو لمنزلة قطرة منه يقع ما اراده تعالى اراده بانه لا يتخلف عنها و
واما ارادة ان يفعل العبد من عنه واضراره واشتغاله ففي عدم جواز تخلفه نظر قوله وخالق
الشيء بلا اكراه مريد له فيه بحث لان الخلق المطلق لا يدل على الارادة لاحتمال الايجاب والخلق بالقدرة
لكن مع نفي الاكراه بعد ثبوت القدرة يكفي في اثبات الارادة ولا يلاحظ ههنا ان مخصص بعض
المقدورات بالوقوع هو الارادة بخلاف الوجه الثاني فانه يثبت الارادة فيه هذا قوله وقد ثبت
ان جميع الممكنات مقدورة له تعالى فايدة لطائف هذا الكلام دفع ما يقال من ان الارادة مرجحة في فعل المريد لا
لا في الغير فعلى تقدير كون افعال العباد مخلوقة لهم لا يحتاج الى ارادة تعالى ليتخصص فيها قوله وفيه
بحث لان عدم ايمان الكافر طرفيه بحث لان هذا انما يدل على توجه كلام المص في حمل احد الطرفين
فيه على الاصل الغير المعين واما لو حمل على احدهما معينا على الطرف المستحيل فلا اذ عدم تصور الصفة
المرجحة في الطرف الممتنع ظ بخلاف في الطرف الواجب فان الوجوب اثر العلم والعلم تبع الوقوع
والوقوع اثر الارادة القديمة فليتأمل قوله في سورة تعظيم الله تعالى وعلو شانه سبحانه لا يخفى ان هذا
كلام خطابي اذ ايجاد الاجرام العظام من السموات والارضين وما بينهما من الذوات بل كل ما هو فعل
بحب الامكان من الحركات الجزئية والاعراض البشرية المحسوسة اعظم فيه تعظيم واعلاء شأن قوله وذلك
لانه ينعكس بعكس البعض الخ فيه بحث لان انعكاس الكلية كنفسها على طريقة القدماء مردود وعند
المتأخرين وهذا العكس لا مبنى عليه فان قلت مرده وده باعتبار عموم كلمة لا ينافي الاستدلال
بمادة الجزئية قلت هذا احتمال في نفسه لكن ينافي ما ذكره في المقصد الرابع من المرصد الثالث
في اقسام العلم حيث رد قول الزاغي فيه بعدم انعكاس الكلية كنفسها وقد اشير الى هذا هناك ايضا
قوله هل يطيعه ام لا فيه اشارة الى ان المعادلة ها والنية باقية الا ان الالزام على المعطوف كما
في قوله عز هل يداوي جب بكرام بشا والمقام لا ساعده كما لا يخفى الكلام الا ان يحمل على مذهب النحاة

وان كان

وان كان مردودا كما حققناه في حواشي المطول قوله فلانه اذا امر العبد بالفعل الخ فيه بحث لانه اذا
لم يكن طلبا للفعل لم يحصل امرا الا ظاهرا فيجوز ان يكون ذكر القول بالنظر الى ظاهر الحال
لعدم الاطلاع على سر هذه المقالة اللهم الا ان يقال العلوم فيما نحن فيه ايضا تحقق صيغة الامر
بالنسبة الى ايمان الكافر واما تحقق حقيقته اذا اعتبر فيه الاقتضاء حقيقة فنقول لا نسلم فان قلت
اذا لم يتحقق حقيقة الامر يلزم ان لا يأثم بترك الامتثال قلت لم لا يجوز ان يكون المؤاخذة لترك
الامتثال بالامر ظاهرا وليس له اطلاع على الحقيقة فتامل قوله اجيب بانه قد يامر به الخ فيه
الكلام على السند مع ان العاقل اذا علم حصول الفائدة بصورة الطلب لا حاجة له الى حقيقة
الطلب قوله ولا يقال مطاع الارادة فيه ان هذا امر لفظي ولهذا لا يقال مطاع النهي ومطاع
الطلب قوله قلنا الموجب الرضا بالقضاء لا المقضي اعترض عليه بانه لا معنى للرضا بصفة
من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بالمقضي لكن الصفة والمقضي فالصواب ان يجاب بان الرضا بالكفر لا
من حيث ذاته هو مقضي ليس بكفر او لما في شرح الكشاف من ان الرضا بالكفر انما يكون كفرا
اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستعاذة خلاف بكفر الكافر مع استعاذة قصدا الى زيادة عذابه
كما قال الله حكاية ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم واجيب
بان رضا العلة بفعل الله تعالى بل بصفة ايضا مما لا شك في صحته ثم ان الرضا لما يستلزم الرضا بالمتعلق
من حيث هو متعلق لا من حيث ذاته ولا من ساير الحيثيات ولما كان الرضا الاول هو الاصل والمنشا
للثاني اختار هذا الطريق فان قلت لا فرق بين هذه الصفة وبين ساير ما في وجوب الرضا فما
بال تخصيصها بالحكم قلت هذه الصفة يتعلق بالخلق والشرور والالام من اثارها فهي مظنة ان فرقها
وتميز واعنها فلدفع هذا الوهم قال الواجب الرضا والقضاء قوله الرضى ترك الاعتراض عليه
اعترض بان الرضى صفة القلب ولو ايقال رضي بقلبه ولو قيل رضي بلسانه كان هو نقضا لعدم رضاه وترك
الاعتراض دال عليه لا انه نفسه فالتفسير المذكور انما يعد مغايرة ترك الاعتراض للارادة لا مغايرة
الرضا لها فان الرضى بالالام غير مقدور للبشر فلم يؤمر به حقيقة بل امر بترك الاعتراض الدال عليه
فالاولى ان يجاب بان الرضا ارادة خاصة وهي الارادة على الاستحسان فترك الاعتراض وبقي الكلام
كلية يلزم بقي العام ولكن انما تعذر المراد ان الرضا هو ترك الاعتراض النفساني وهو الانكار
والاستقباح والمؤاخذة دليل هذا الاعتراض قوله لانه خلاف الظاهر فيه بحث وهو ان
المعارضة بهذه الايات انما يتم اذا قدر مفعول المشية في الاولى الاجماع وفي الثانية الاهتداء

العباد

ولو قدر في الاول الجمع والثاني الهداية كما هو المناسب لقاعدة العربية وهي ان مفعول المشية في النوط
يذكر لدلالة الجزاء عليه صلا لان جمعهم على الهدى فسرهم عليه وكذا الهداية لانها بمعنى خلق الاهتداء
لان الهداية بمعنى الاهتداء حاصلة وكلمة سعيها وبالجملة فقد سبق ان المعتزلة قائلون بعدم جواز
تخلف المراد عن الارادة في افعاله تعالى سبحانه والجمع والهداية المذكورتان من تلك الافعال
فلو تعلق بهما ارادته تعالى لوقعا فليس في اسعاء مشيتهما مراعاة اصل اعتزالي فتامل قوله
السابق انما امرنا لشئ اذا اردناه الآية فيه سهو اذ ليس نظم الآية على ما ذكره بل هو صورة يس
هكذا انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وليس ما ذكره موافقا لموضع من القرآن
العظيم فان المعنى اذا اردنا تكوينه قبل هذا التقييد راجع الى مسئلة القسر وقدرة انفا بانه خلاف
الظ فلم اركبه هنا اجيب بانه لدلالة المذكور عليه قوله الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا
الشر بالذات عندهم عدم شئ من حيث هو غير مؤثر اعني فقدان كمال شئ واذ اطلق على امر موجود
مانع عن الكمال كالبرد المفسد للثمار يمنعها عن حصولها الى كمالها كان ذلك باعتبار كونه مؤديا الى ذلك العدم
وهذا مقرر عندهم وان لم تقم برهان عليه كما اشار اليه الشارح في حواشي التجريد ولهذا انطلق كون العقول
خيرا محضا اذ جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل عندهم واما كون الافلاك كذلك ففيه نظر لان لها كمالات
كانت مؤثرة عندها مفقودة لها كما علم من قولهم في سبب حركاتها وكذلك لم يذكرها الطوسي في شرح
الاشارات اللهم الا ان يراد بالخير هنا معنى اخر ثم ان ظاهر هذا هو في عالم الموجودات لا في الجزئيات
ولذا اجاب الشارح في شرح الاشارات عن الاعتراض بان الغالب على الانسان بحسب القوة النطقية
الجهل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهي الشرور لانها اسباب
الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا في نوع الانسان بان الجهل المركب نادر بالقياس الى البسيط
وقد انقسم البسيط الى الطرف الاقصى يعني الكمال في العلم فلا جرم يكون العلة لاهل النجاة وكذا الكلام
في الوسط من حسن الخلق وصحه واعترض عليه بان الجهل البسيط ايضا شر لانه فقدان الانسان كماله
العلمي فلما كان هو العام الشامل يكون الشر اكثر واجيب بان الكلام في الموجود الذي هو الشر
والجهل البسيط ليس بموجود والانسان ليس بشر بالاضافة اليه لانه ليس شيئا له والحاصل
ان ما ذكره في هذا المحل من الاشارات في رات اذ لا يلايم اصول اهل السنة قوله ولما كان القائلون بعدل
الخرقية لحيث لان هذا الامر لا يخفى لا على العوام بان قائل العالم مختار وعلى القول بالطبع الغير المعللين
والغلالية لا يقولون بواحد من هذين الاصلين فلا يتوجه السؤال عليهم حتى يحتاج الى الجواب

اماله

اما انه لابد من القول بالاختيار فلانه لو كان موجبا لذاته لكان عدم صدور افعاله تع سبحانه
مستحيلا سواء كانت حسنات او شرورا فلا يتجه ان يقال لم يفعل هذا واما ما يتوقف على القول بالحسن والقبح
العقليين فلانه لو لم يقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله تع على ما عرفوا فلا يتاتى ان يقال
لا يجوز من الله تع فعل الشر بل لا بد ان يكون فاعلا للخير واجاب صاحب المحاكمات بمنع ان الفلاسفة
لا يقولون بالاصليين اما الثاني فلان الحسن والقبح يطلقان على ملائمة الطبع ومنافرته وعلى كون
الشيء صفة كمال او صفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ولا
نزاع في الاولين انما النزاع في المعنى الاخير واما الثاني فلما من يوجب القدرة من قولهم بالا
فيجوز ان يقال ان الله تع كامل بالذات خير بالذات فكيف يصدر منه الشر والنقص والمحتاج الى
الجواب المذكور بهذا وانت قد تحققت في اول بحث القدرة ان قولهم بالقدرة كلام لا تحقق
له وبذلك يظهر ضعف جوابه والله الهادي قوله سواء اريد بالازلية الخ قيل القضاء في اللغة عبارة
عن الفعل مع الاتقان كما دل عليه كلام الصحاح والاتقان يطلق على ما يقتضيه الحكم ويعرفه له عند من قال
للطلب ولهذا اوجب الرضاء بالقضاء فالقول بانه عبارة عن الارادة المذكورة يحتاج الى بيان يدل
على وضعه لذلك لغة او عرفا او اصطلاحا فان الاصل خلاف الاشتراك والنقل قوله وقدره
ايجاده اياها الخ قيل لم يعتبر الايجاد في وضع اللغوي والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه كما سلف
في القضاء فليس القدرة عبارة عن الايجاد المذكور بل هو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد
قوله واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة الخ هذا في الف ما شاهر انكشف للحكمة قال الحكيم
المحقق في شرح الاشارات اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي
مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد
واحد وقال في المحاكمات اما العناية فهو علم الله تع بالموجودات على احسن النظام والترتيب
وعلى ما يجب ان يكون لكل موجود من الآلات بحسب الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينها
وبين القضاء ان في مفهوم العناية خصوصا وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح والنظام الاليق بخلاف
القضاء فانه العلم بجميع الموجودات جملة هذا واعلم ان الجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة
واحدة اذ لا وجود لها الا في الازل بكمال باعتبارين واما الصور والاعراض الجسمانية فهو موجودة
فيهما مرتين مرة في الازل مجملة ومرة فيما لا يزال قوله والمعتزلة ينكرون الخ اما انكارهم القدر فقط
لاسنادهم افعال العباد اليهم واما انكارهم القضاء فيها فلانهم لم يقولوا بارادة الله تع

لافعالهم بالذات بل قالوا الله تعالى يريد ان يفعلوها بقدرتهم وارادتهم واما الاخر فلاكثر والارادة في فعل
السنة والملح قوله نهي تحريم او تنزيه المنهي عنه نهي تنزيه يكون مكروها كراهة تنزيه وهو الى الحل
اقرب بمعنى ان تاركه يثاب عليه ادنى ثواب ولا يعاقب فاعله والمنهي عنه نهي تحريم حرام عند
محمد واما عندهما فان ما حرام او قريب منه وهو المكروه كراهة التحريم ومعنى قربه منه ان فاعله لا يدخل
عند محمد النار بفعله لكن يستحق محذورا كان تحرم الشفاعة لدفع رتبة او لعدم ادخاله النار
لكن ربما يأثم قوله مالم ينه عنه شرعا ينبغي ان يراد بالموصول فعل صادر عن العاقل ليخرج عنه فعل البهائم
والعالم ولا من تعاليه المعان لهذا الاول والذي ذكره في شرح مختصر ابن الحاجب الحسن والقبيح انما يطلقان على
معان الاول موافق الغرض ومنافرته الكلام الشارح بالسماء على فاعله او بالذم له الثالث ما لا حرج
في فعله وما فيه حرج ثم قال وفعل الله تعالى بالاعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض والظاهر ان المعنى
المذكور هاهنا لا يصدق الا على المعنى الاول المذكور هنا غير المعاني الثلاثة المذكورة في كلام الشيخ اما مغاير به
للاول فظ واما للاخيرين فلانهما يختصان بالافعال بخلاف ما ذكره هاهنا فان قلت الذي ذكره في السلم هناك من الافعال
وقبحها لا مطلقهما قلت لا نسلم ان الحسن والقبح قد يطلقان على ملائمة الطبع ومنافرته وليس هو عين المعنى
الاول والمذكور هنا الافرادهما في الفعل الذي يلائم الغرض وينافر الطبع وبالعكس كتبنا والادة وبالمرة
الشاق والاشربة اللذيذة الغير النافعة فلا يسمع لحضرته تناهيه قوله فان قيل زيد مصلحة للاعداء الخ ان كلامه
الذي نقلنا من شرح المختصر يدل على ان المراد من الغرض غرض الفاعل لا العامة ومن عرض الغير والا
لم يخرج فعل الله تعالى كما ذكره فنح مراده من قوله هاهنا فان قيل زيد الخ ان قيد زيد اذا صدر عن اعدائه
يكون حسنا بمعنى موافقته لغرض الفاعل الذي هو الاعداء ولو صدر عن اوليائه يكون قبيحا بالنسبة الى الفاعل
الذي هو الاولياء لكن يلزم على هذا ان لا يوصف الفعل الصادر عن الاولياء بالحسن وبالنسبة الى الا عداء
ولا يوصف الفعل الصادر عن الاعداء بالقبح ولو بالنسبة الى الاولياء ولعل اصحاب هذا التعريف
يلتزمونه قوله لا يتعلق به المدح الخ لا يخفى ان هذا يخالف التعريف السابق المختار عند الاكثرين لشموله
للمباح بخلاف هذا قوله اكتفى بتعلق المدح ولم يلزم الاكتفاء في المعنى الثالث ليبح محل النزاع بيننا
وبين المعتزلة في افعال الباري عز اسمه فان المعتزلة فرعوا على هذا الاصل تنزيه الباري تعالى
عن القبائح لا لكانها استحقاق الذم لا لاستحقاق العقاب قوله فهو عندنا شرعي فذهب بعض اهل
السنة الى الحسن والقبح العقليين في افعال العباد دون افعال الله تعالى مستدلا عليه بان وجوب
تصديق النبي لو ان توقف على الشرع لزم الدور والا كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا فاذا

لابد

فان اوجب بعد يوم حرم بكونه فيكون قبيحاً عقلاً ورد بان وجوب بعد يوم لمعنى حرم الفعل بعد يوم للر
العقلية مما لا نزاع فيه كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فيجوز
ان يثبت بعد الشارع **قوله** سواء سه قال الاخفش ما سواسه اى اشباه فان سوا افعال
وسته يجوز ان يكون فعله او فعلاء الا ان مع القسل لان اكثر ما يلتقون موضع اللام واصلها سوو
اعلت الواو يا لكسرة ما قبلها **قوله** يحكم الصدق النافع وقبح الكذب الضار لا يخفى ان المدركه
بالضرورة فيهما هو الحسن والقبح بالمعنى الثاني لا بالمعنى الثالث المتنازع فيه **قوله** وذهب من
بعدهم من المتقدمين لكن لا يخفى ان المفهوم من تقرير الشارح عدم اثباتهم ايا ما بل ان المستا من بعد
بعدهم من المتقدمين فانما لما لم تخالفه ظاهرة الظاهر ان مقصود الشارح اظهار عدم ارتضائه كلام المصنف
اسماء الصفة **قوله** اسماء الصفة المجرد اى بعد العالمية للاتصاف بهما فخرج فعل العاجز والملجأ **قوله** اعتبر
قيد التمكن احترازاً عن فعل العاجز والملجأ اعترض عليه بانه يصدق على بعض افعالهما انه ليس للمتمكن فيه
ان يفعله فلا يخرج بهذا القيد على التعريف بل الظاهر انه اعتبر قيد التمكن لئلا يخرج فعلهما عن التعريف
لا ما لهما ان يفعلا قد يكون قبيحا صرح به العلامة التفتازاني في شرح التنقيح وجوابه ان الشارح
اعتبر شيحهما فعلاء وسوقبلها المعصوم مثلا ولا شك انه ليس بقبيح فيجب اخراجه لئلا الموصوف بعدد
كما هو العادة في المشتقات التي لم يذكر معها موصوفاتها والعدد ههنا بقرينة قوله ان يفعله ما ليس
لفاعله المتمكن منه ان يفعله لم لو اعتبر نوع ما فعلاء لوجب شمول الحد له وعدم تعدد الموصوف المذكور اذ لا شك
ان قبحه وسومنا فيما ذكره في التلويح **قوله** مما دار مسالبت اشار الى انه المراد بالانتفاء ههنا وان كان معناه
في المنطق ما سوى ذكر علم مرح مام لا نعلم بعد **قوله** وليس وسع قد عرفتنا انه انما يلزم التسلسل اذا
اذا كان صادراً عن العبد باختياره واما اذا اصدر عنه لانه فلا **واعلم** ان بعض الاعتراضات التي
اوردناه في المقصد الاول من هذا المرصد سوجه على ما ذكره في هذا ايضاً فلا حاجة الى ذكرها فليطلب
منه **قوله** كان اتفاقيا كان امراً صادراً بلا سبب يعقب ويخصص وجوده بالنسبة الى ذلك الوقت الذي
وقع فيه فان قلت المرجح الاول لم لا يجوز ان يرجح وقت وجوده على ساير الاوقات كان يرجح نفس وجوده
على عدمه اذ لا مانع بين الترجيحين قلت كما كان المرجح الاول هو الاختيار المتعلق في الوقت
سابقا على الوقت السابق كان نسبته الى الوقت على السوية فلا يمكن ترجيحه وقت وجوده على ساير الاوقات
باهو **قوله** والاظهر ان يقال الى ان الاظهر ان يعد كل من اللزوم على الشر عيين
ويكلف ما لا يطاق فائدة مستقلا لا ان يجعل اللازم هو الاول ويجعل

عنها للذات الخ كانت هنا البغي فجمع بين الذات والوجه
في جواب كل الكشاف وتبعه العلامة السعيد على المطلوب
صفاته وافعال السبب من جواب المسيا على منه

ولكن من الاعتبار بين الوجه والكلام في
نزح احدهما على الآخر

كما بدل عليه قوله جازمته الفعل والترك
بابه او معه

مسلّلا لان لجعل اللازم هو الاول ولجعل الثاني لسر عليه كما هو الظاهر من كلام المصنف وان كان المتبادر من كلام الشارح انه تعليل لعدم قوله اما بعض او في حكمه كونه بعضا بالنظر بالنظر الى لزوم نفي قدرة الله تعالى والحسن والقبح الشرعيين وكونه في حكمه باعتبار لزوم السفسطة قوله هو ما اراده به وقدرته فيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تسليم احتياج الفعل الى الداعي كما يدل عليه السياق والمرجح الذي ذكره اعني الارادة والقدرة ليست بداع فالصواب ان يقال هو علمه بالنفع فيه قوله المتعلقان بالفعل في وقت مخصوص الظاهر ان مراده بالوقت المخصوص هو وقت وجود الفعل وح لا وجه للقول بان المرجح قديم بين التعلق معتبر في المرجح فيكون معدوما اللهم الا ان يقال المراد بالوقت المخصوص الازلي بان تعلقاته الازلي الوجود المقدور فيما لا يزال ولا حاجة الى تعلق آخر حادث قوله الا ان لحصار الوجوب فيه الوجه ان لحصار الجواز لان الفعل اذا وجب مع المرجح القديم لزم الايجاب قطعا لا اشتباه كما قاله ولزوم كون الفعل اتفاقيا مبني على ان اللازم كون تعلق الارادة بلا داع ولا استحالة فيه وانت خبير بانه انما اختار الوجوب لما تقرر من ان رجحان الوقوع لا يكفي فيه بل لا بد من الوجوب واما قوله اشتباه الايجاب فبالنظر الى ان ليس اللازم الايجاب البحت كما في الطبائع المحمولة من النار المحرقة وان المرجح ضرورة لعموم الارادة وان وجب تعلقها الموجب للفعل على ان المراد لزوم خلط الايجاب ولا يدل على الايجاب نفسه وان اوهم العبارة قوله فلا يحتاج الى مرجح الا المرجح الا المؤثر عندنا الحدوث فيه بحث لانه ان اراد عدم الاحتياج الى علة اصلا فبطلانه بالضرورة كيف ويلزم ح وجوب الفعل بالاحتياج الغير الصادر عن الذات اصلا وان اراد عدم احتياجه الى مرجح وجوده عن العلة فلا يلائمه التعليل فتامل قوله وانما نتهض حجة على غير الجبائي فان قلت لبعضهم يريدون ان المعتبر هو الذات او لازمها لكن بشرط الجهالة والاعتبار فلا ينتهض ما ذكره حجة على غير الجبائي قلت ما ذكره يؤول الى مذهب الجبائي وقد ثبت بالنقل الصحيح اختلاف مذاهبهم قوله فانه ان الكذب قد يحسن فيه على الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه لكن تركه الحسن لما انه قبح منه فيلزم تركه الا قبح لا ان القبيح فالواجب الحسن هو الالجاء الا الكذب واجب ان الكذب كما يعمن ظر اليه الواجب كان حسنا البتة ورد بان هذا بعد تسليم انما حسن الكذب من جهة كونه طريقا الى انجاء الواجب كان وهذا لا ينافي قبحه لذاته لجواز اجتماع الجهتين وانت خبير بان الحجة على غير الجبائي وحسن الفعل عندهم وكذا قبحه اما لذاته او لصفة لازمة له فلا يجامع القبح اصلا واجتماع الحسن والكذب باعتبار الجهتين انما يأتي على مذهب غير الجبائي لا يأتي اليه الاشارة قوله وان احسن الكذب ههنا قبح الصدق الوافي فيلزم

سلمنا

لان الكذب ايضا قبيح عنده

سلمنا ان الصدق ههنا مفض الى صدور المعصوم لكن نمنعه فان الصدق الضار حسن عندنا
وان لم يدرك حسنه بالضرورة قلنا الضرورة التي تحدها العقل في هذا المقام اقوى بكثير من التنزه التي
تحصل في الكذب فيما لا ضرر فيه فاذا كانت الصورة الثانية قبيحة عندكم كانت الصورة الاولى اولى
بالقبح قوله وهو باطل قطعا الاولى بعد عنه رحمه الله هذا اشارة الى ان الوجه بدليس بكاف بل
الاولى ان يقال اذ اجاء العقلاء بكونه حسنا والاخر كونه حسنا فتعين الاول وانت خبير بانه لا حاجة
الى هذا اذ يكفي في ابطال الحسن والقبح العقليين استلزامهم في هذه الصورة اما اجتماع الحسن
والقبح في شيء او تخلف القبح عما لا يجوز تخلفه عنه فتامل قوله لا نم ان مستلزم القبيح قبيح الى لا نم
انه قبيح مطلقا حتى لا تجامع الحسن في الجملة فلا ينافي المنع قوله فيتعدد جهة الحسن والقبح قوله
فيكون هذا الكلام الواحد اي انما قال مثلا لان ترك الكذب قد يحصل بالسكوت فليس يلزم على السؤال
ان يتحقق كلام يكون حسنا وقبيحا باعتبارين وبهذا يندفع ما قيل من ان قوله والكلام الواحد لا يلائم
السياق فان الكلام في ترك الكذب وهو المستلزم للقبح لا الكلام الصادق قوله واما المستلزم القبيح اي فان
يلزم على هذا ان يكون ترك القبيح قبيحا قلت بطلان اللازم ممنوع عندهم فان ترك القبيح اذا كان مستلزما لقبيح
اخر يكون قبيحا قوله على بطلان مذاهب المعتزلة كلها لكن الظاهر انه لا بطال قول من يقول القبائح صوارف
بالذات حيث قال فكذا اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته قوله والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا
كما هو المشهور وان كان الشرط العدمي عند المص ان ضمير له راجع الى القبيح والمعنى وان قام بالمجموع
والمعلول قوله فلا وجود له لتمامها الظاهر من كلام المص ان ضمير له راجع الى القبح والمعنى وان قام بالمجموع
فلا يحصل للقبح في المحل لعدم وجود موصوفه فيلزم التخلف ولا يرد انه لا يلزم من عدمه القبح عدم
اتصاف المجموع به لجواز الاتصاف بالصفات العدمية لان الكلام مبني على ان القبح صفة ثبوتية فاذا لم
يثبت لم يتصف به المحل كما لا يتصف بالسواد المعدوم وقد مر نظيره قوله واما الامدي فانه قال
لم قيل انما عدل المص عن هذا التقرير لان ماله الى انكار كون الكذب صفة لمجموع الكلام وانه باطل اجماعا
وبداهة ولقائل ان يقول ماله الى انكار كون كذب المجموع سببا للقبح بناء على ان القبح صفة ثبوتية لا انكار
قيام الكذب بالمجموع كما لا يخفى قوله قلنا هو من صفات النفس هذا الجواب عمن يقول قبح الاشياء
لذواتها ومن يقول هو لصفاتها فجوابه ما سيأتي قوله فلا يستدعي صفة حتى يقال انها كونه كاذبا
فيلزم على الشق الاول كون حرف خبر الظاهر ان هذا الجواب يتجه على تقرير المص ايضا كما زعم الشارح
انه انما يتجه على تقرير الامدي قوله بشرط انضمام الاخر اليه فان قلت عند ما وجد الاول انضمام وعندما

وجد الآخر لا اول لبعض قلت المراد شرط كونه بحسب ينضم اليه الآخر فان قلت الكلام في قبح الكل مكتفو بكلا احد بالشرط المذكور قلت قبح الكل قلت حله فيحاب الاجزاء فلما وجد الموصوف على البعض وجد الصفة كذلك قوله وايضا لا يلزم امتناع الى و ايضا ما في حيز النفي لا يلزم من قيامه بالمعدوم ان ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وبعضها عدمي كالامكان الصادق على الواجب والممتنع وايضا لا يلزم امكان بفعل جهات الفعل بالكنه واما الفعل بالوجه فلا يجري فان قلت لم لم يتعرض الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي لتلزم قيام العرض بالعرض حقيقتين فالحسن به بل يكون بالمجرد اعتبار الشرع فلا يلزم قيام العرض بالعرض بخلاف اذا كانا لذاته او لصفته فالظاهر يكونان عرضين حقيقيين قائمين بالفعل سواء اعتبرها معتبر او لا قيام العرض بالعرض كذا في شرح الصحائف هذا وقد حقق المحقق التفتازاني في شرح الاصول ان الحسن الشرعي عند المحقق عدم للاعرض ومتعلق بالفعل لا صفة له فلينظر فيه قوله الحاصل عليه القبح اي فيه بحث لجواز ان يكون القبح من الصفات النفسية فلا يعلل حتى يقال ان علم حاصلة قبله لكلي انه لا يرد على لحاله لان قيام الاعتباري بالمعدوم جائز فالاولى ان يقال القبح حاصل قبل الفعل ولو كان ليس له ان يعلل قبله ام اما قيام الصفة للعدم على القبح بالمعدوم او بعدم الشيء على نفسه قوله فقبح عندهم ايضا فها بالصفات الثبوتية القبح عندهم اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية بمعنى ما لا يكون العدم داخلا في مفهومه لا بمعنى الموجود فيحتمل ان يكون من عاهم وجود القبح في الخارج بناء على انه بعض الذات قبح المعدوم فيه وكذا وجوده عليه وجه لا الحاد بقوله على ان القدماء لو قوله ان الناس طائف النصارى القائلون بالثالث مسمى من هذا المقام قوله ومن لا بد بين نذير اصلا ادم من لا بد من بعد قبل الانبياء بطريق ان يقول لو وصدر النبي قبله قوله اي لم يمنع منه الكذب الخ انما فسر الحسن بعدم الامتناع انما لا انه مبني بطلان الشرائع عدم الامتناع صح لو جعل فعدائه واسطة لم الالزام ايضا ولان الحسن بمعنى عدم النهي مسلم عند المعتزلة ايضا قوله لانه قد يكون في تصديقه للنبي عزم الى الجواب والسؤال مبنيان على ان التصديق بالمعجزة اضافة ناقص وقدم ما فيه وان اريد بالكذب في السؤال الكذب الفعلي فالجواب سعاد ولان المعجزة عادية هذا في التحقيق جواب آخر فتأمل قوله وما سمي الهيالي من الثواب والعقاب قوله في فعل فعل الظاهر ان فعل الثاني تأكيد للاول وحمل حذف المضاف او العاطف اي دون فعل او وفعل قوله واما على سبيل الاجمال اي حاصل كلامه انه اذا لوحظ خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص لعدم ادراك جهة بعينه واما اذا لوحظت بهذا العنوان اعني

اعني بكونها مما لا يدرك بالفعل جهة حسنها وقبحها لحكم فيها به وهذا سوء تعين الحكم على سبيل الاجماع وبالجملة
فلكمن في اختلاف الاحكام باختلاف العنوان فيجوز ان لا يدرك جهة حسن فعل او قبحه اذا لوحظ
بخصوصه فيتوقف في حكمه ويدرك جهة واحدة منهما اذا لوحظ العنوان المذكور وهذا كالحكم بان
كل مؤمن في الجنة وكل كافر في النار مع التوقف في المعين منهما ولهذا السعد التوقف بما
قيل عدم ادراك الجهة بعض التوقف فكيف قيل بالحظر او الاباحة فتامل قوله من كلا المعرفة البعض من
بعد الشرعيات ان ذهب واما قوله لعرض اخر هذا على مذهب ان يكون افعال الله سبحانه معللة بالاغراض
قوله ان هناك حظرا او اباحة لكنا لا نعلم فيه حكما كما ذكره المحقق التفتازاني في التلويح من ان تفسير
التوقف على ان الله تعالى لا يفعل القبيح فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح وقد خلقها الله تعالى قلت
نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح وهو موجد للقبيح لا فاعل له فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا قلت
قد ورد الشرع بالثناء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلقة بالمدح والثناء عند الله تعالى
واما اذا اكتفى في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالامر اظهر قوله او ما عليه تعالى اي
فسروا الوجوب العقلي بما يستحق تاركه الذم عند العقل وانما يلزم صدوره لان تركه بالحكمة ورد
على الاول بانه المالك مطلقا فلا يستحق الذم بالتصرف في ملكه وعلى الثاني بان له تعالى في كل شيء مصالح
لا تحصى فلا حجر بالحكمة على انه لا معنى للزوم الا عدم التمكن من الترك وسويا في الاختيار فتامل قوله
وانه مشعر بالاحتياط لكن ان يقول انه مشعر لكن لم لا يجوز ان يحصل به عوض دنيوي كما قال
ابو هاشم واتباعه في الالم قوله يعني بالقطع ان يفعل تعالى عليه بالسوء اقبح عليه والمعنى انها
يعلمون بافعاله وتوجه بان فهو ابلغ من القطع قوله والثالث لا اثابة ولا معاقبة وان كان يدخل
الجنة عند عامة المعتزلة القائلون بان اطفال المشركين خدم اهل الجنة فهم في الجنة ولا ثواب لهم اذ الثواب
عندهم منفعة دائمة خالصة مقرونة بالتعظيم والاكرام والقيد الاخير منتف في حقهم فدخولهم
الجنة بلا ثواب لا ينافي كونها دار الثواب لان معناه ان الثواب لا يكون الا فيها لا ان كل من
دخلها يثاب قوله بان لو عرف للتمني وهي عند بعض النحاة قسم برأسها لا يحتاج الى
الجواب ولكن قد يؤتى لها بجواب منصوب كما فيما نحن فيه وقيل هي لو الشرطية اشربت معنى
التمني وقيل هي لو المصدرية اغنت عن فعل التمني والمراد بالدخول في قوله فادخل الجنة الدخول المقرون
بالثواب اذ الدخول بدونه حاصل لاطفال المشركين عندهم كما عرفت قوله
ولو قال الجبائي النعم كالاحداث ليس بواجب الاداء ه تمكن

وحاصل الدفع ان المراد من التوقف عدم العلم بخصوص حكم من الاحكام وان علم ان فيه حكما لا عدم العلم بان فيه حكما ام لا

وانما قال عند عامة المعتزلة لان البعض منهم يقولون ان الاطفال يصيرون ترابا ولا يعادون

والا انتفاء ما يطلق عليه من المقاصد عليها يطابق ... الكتاب والسنة والعصيان

يمكن به العبد من الطاعة تسلم حق الالام الا الزام فان كان الايلام من الله
يدخل في هذا كل ما نعله غير المكلف كالسبع والصبي بغير قسم وفيه يجب لا كالاول قوله عم
ان الله يأخذ للجماء من القرناء الا انه لا يفرق بين تعويض المكلف وغيره وقد يجاب بان الحديث
خبر واحد في مقابلة القطعي مع انه لا يدل على كمية الانصاف فلعلها يكون باسقاط العوض من المنتصف
له واما الم له حسنات كانهم لا يجوزون ان يؤخذ من اسباب البغي عليه ويحمل على الجاني
على ما ورد في الاحاديث فلعلهم يطووا الى ظاهر قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا يواخذ
احد بذنب غيره لكننا نقول هذا ورد بانه للمظلوم فهو اخص منه فيخص بعمومه لا ما فوقه لان
من انهم صرحوا بان العوض من الله سبحانه يجب ان يكون زائدا مستحق خالي
عن التعظيم والاجلال احترز بالمستحق عن النفع المتفضل به لكونه مستحق وبالخالي عن التعظيم
عن الثواب ومن ههنا نظهر انه لا يجب اعلام المستحق للعوض بايصاله اليه بخلاف الثواب
فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يعلم بانه ثواب كذا في التجريد وشرحه ونص ههنا انه لا دليل
يجوز ان يكون العوض عن الم الانقطاع في الاخرة الا ان مع عادتهم وجوب كون بعض العوض في الاخرة
ومدعى السرعة الاول جواز كونه كله في الدنيا فاذا كان عوض الم الانقطاع في الاخرة ثبت مدعاهم بعدا
ورد لجواز كون العوض عن الم قطع العوض غير محل النزاع فان النزاع في غيره كما صرح به
في التجريد وهو اصل الاحسان الاولى فالاولى بعد به عليه في كل وقت من اوقات الاخرة
المتمسك المذكور من القائلين بوجوب كون العوض في الاخرة ويجوب دوامه وبه يظهر وجه التمسك الاول
لانا نمنع المستحق عن المستحق في اول اوقات الاخرة فيصح منهم فتأمل سلمنا لكن بانا
بانقطاع التفضل فان قلت يجوز ان يقطع التفضل فلانا نسلم قلت دوام العوض غير واجب
عند هذه الفرقة بل ينقطع بعد فيه بحث وهو انه لا محذور في التسليم بانقطاع التفضل اذ على تقدير تسليم لزوم
النقص على الوجه المذكور يمنع استحالته في الدار الآخرة لان مآله دوام العوض ولا محذور له فيها و
والظاهر من السياق ان منعهم ظهور التفضل لما يحصل الشرور بحصول فيصح نفع العوض اعني التخفيف
وعقاب الشقي فتدبر مخالف للحكم لان الابتداء بالعوض جائز فتوسط الالم عبث
والاخرون قالوا اذا توسط الالم يكون العوض غير منسوب بالمنة فيكون الذ واعلم
ان المفهوم من ظاهر ما ذكر في الاختلاف الخامس اختلاف المحوس في وقوع الايلام
وعدم وقوعه مشاهد فيجب ان يوجه لجواز الايلام لمجرد العوض او منع كونه حسنا له ولغيره

كاختلاف

كاخلاف الشيخ فمن صرح الاشاعرة قوله بر صرح الشيخ فان قلت الجواب عندنا كان الالم
في مقابلة سيئة ولا يجب العوض كما هو الحق ان تعالى يكون في الدنيا بالالم على السيئة مباشرة
وان لم يكن في مقابلتها في بعض الامر قلت لا نسلم انه يجب في الدنيا وجوب يكون الالم في مقابلة
السيئة بل نقول ان العوض اذا كان يجب يرضى كل عاقل بتحمل الالم لاجله لم يحصل الا
الرضا باللاهم الا ان تعالى يزجر بالالم لعدم الشعور بالعوض قوله وذلك عباد الضمري في
اكثر النسخ بعدم الباء المسماة من تحت على ما هو وصحح بعضهم عكسه على ان الضمري منسوب
الى ضمير بطن من ضمير وهو قرية من قرى الشام كذا المغرب قوله فعليك بالتأمل في مطابقة
ما في الكتاب يعني انه غير مطابق لما الظاهر من كلام الآمدي اتفاق المانعين على جواز الالم
بلا نحو النقص واتفاق المجوزين على عدم جوازه الا بشرط العوض واعتبار الغير بذلك
الايلام والمفهوم من نقل المص هو الاختلاف في كل من الفريقين الكلهم الا ان يحمل الما
المانعون والمجوزون في كلام الآمدي على جمهورهم ولا يخفى انه خلاف الظاهر قوله ولا يصح منه شيء ومن
هذا تكليف تحصيل الحاصل قوله ولا معنى لحمله اي ولا يراد له وجعه الذي يعتاده الشيخ
بالابطال قوله لان القدرة الحادثة مع الفعل الى اعترض عليه الاستاذ المحقق بانا عدم
تعلق القدرة اذا كان من جهة ان القدرة مع الفعل لم يبق في امتناع الفعل نعلم انه تعلق
لعدم وقوعه ولا للارادة لذلك واصراره اياه دخل ويلزم ان يكون كل مكلف به مما لا يطاق
سواء علم الله سبحانه وقوعه او علم عدم وقوعه لان التكليف قبل الفعل بالقدرة والقدرة معه
ولا فاعل به لان مرادهم بالقدرة في المقام سلامة الاسباب والآلات لا ان يستطاعة التي
مع الفعل وجوابه ان معنى قوله فان مثله لا يتعلق القدرة الحادثة انه لا يتعلق به في زمان
من الازمان اي ولو في الزمان المستقبل بالنظر الى زمان التكليف لان القدرة مع الفعل
والفعل ممتنع في جميع الازمان لان وقوعه يستلزم انقلاب علم الله به جهلا او تخلف المراد
عن الارادة او العلاب اصراره كربا مكلى فتامل قوله ولقائل ان يقول ما ذكره الايد
عليه ان هذا الاعتراض انما يتوجه على ما حمل به كلام المص عليه من الا ان المراد بما قالوه في ايمان ابو لهب
انه مكلف بان يؤمن بجميع ما اتى به النبي عم ومن جملتها انه لا يؤمن فيكون تكليفا بالجمع
بين النقيضين واما اذا حمل على ان المراد بما قالوه انه ممن علم عدم ايمانه واصراره ومع كلفه
بالايمان فيكون تكليفا بما لا يطاق فيصح قول المص انه ليس محل النزاع لانه من القسم الاول

ولم يرد عليه ما اورده قوله ليس معللا بالاغراض فان قلت اليس النزاع في ترتب المصالح
على افعاله تعالى فالنزاع في انها مسماة بالغرض ام لا راجع الى التسمية فهو بحث لغوي لا كلامي
قلت الغرض هو العلة الباعثة على الفعل فالنزاع في ان تلك المصالح هل هي باعثة للمبادرة في
وسبب الاقدام عليه ام لا ولا شك انه بحث كلامي لا لغوي قوله جهابذة الحكماء جمع جهبذ وهو لفظ
معرب معناه الحاذق الماهر قوله مستكملا بحصول ذلك الغرض لقائل ان يقول ان اريد با
لاستكمال بالغرض حصول صفة كمال له بسبب الفعل فلا نم استحالته لجواز ان يكون كامل الذات
ويحصل له بسبب كل فعل كمال و يتجدد له استحقاق المدح لاجله وان اراد به غير ذلك فلا بد من بيانه ثم انما
لم يترك المص هذا الفصل اعتمادا على ما مر في جواب المعتزلة حيث قالوا لو كان الصفات
زائدة على ذاته لكان ناقصا لذاته مستكملا بالغير فان قلت الاستكمال بالغرض المتجدد يستلزم
الحلول وهو نقص تعالى الله سبحانه عنه قلت الحلول الكمال الفعلي ليس نقصا كما مر في بحث
الرؤية والغرض كمال فعلي لكونه محمودا او مشكورا مثلا لما مر من العلم الضرورة بذلك ردا لمنع الفرد
بل يكون مجرد كونه اصلح للغير قوله كيف يدعي وجوب تعليل افعاله الخ لا يخفى ان قول الفقهاء لكن
افعاله تابعة لاغراض ان كان عاما لجميع افعاله تعالى كما هو الظ يكون خلود اهل النار ردا عليهم ايضا
لكن لما لم يذكر قول الفقهاء في المتن بعض الشارح قوله كيف الخ الى رد قول المعتزلة ولهذا خصصه
الشارح بالوجوب قوله ولا نفع فيه لهم ولغيرهم يمكن ان يقال ترتب الخلود على الكفر بادع
في ترك الكفر واختيار الثواب على الايمان وايضا المؤمنون يفرحون بخلود اعدائهم في النار
لحصول تشفي الصدور لهم قوله مدخل في وجوه الحسن اذ لو جاز حصوله بدون الفعل كان
التوسل بالفعل الى تحصيله عبثا فان من قدر على ان يسقي ماءه في بلدته بعشرة فذهب الى بلدة
بعيدة ليسقيها بتلك العشرة كان عبثا قوله كما بيناه فيما سلف فيه ان ما سبق هو استناد
الموجودات الخارجية اليه تعالى ابتداء فلم لا يجوز ان لا يكون الغرض منها على ان توقف بعض الاشياء
على البعض عقلا وضرورة معلوم فلتكن توقف وجود الغرض على وجود الجوهر قوله وايضا اذا علل
افعاله بالاغراض الخ لا يخفى ان هذا الكلام يدل على انه وجه ثالث وقد نص المص على ان المذكور
وجهان ويمكن ان يقال هذا الوجه بعد سلب العموم اي سلب ان جميع افعاله تعالى معللة بالاغراض بعد
ابطال مذهب الخصم الذي هو الايجاب الكلي ولا يفيد اثبات مذهبنا الذي هو عموم السلب
بخلاف الوجهين الاولين فلم يذكر في اثبات المذهب الا الوجهان وقد اشار الشارح الى هذا التوجيه

سلك بهذا الوجه بعض قوله في اثبات مذهبنا الى قول المصنف لنا وجهان قوله والا تسلسلت الاغراض لا الى نهاية
فيه انه لم لا يجوز ان يفعل سبحانه في اليوم بفعل اخرى في الغد ويفعل في الغد لفعل بالساعة الغد لا الى اخر
وهلم جرا غير مستحيل كما في نعيم الجنان والدليل انما يتم اذا استلزم وجود الشيء وجود ما لاجله وبا
الجملة هذا الدليل انما يتم لو وجب كون الغرض فعلا آخر حادثا مغايرا للمجعول اليه ونحوهم لم لا يجوز
ان يكون امرا مستندا قديما فتأمل قوله بل يكفيه العقاب الاعتباري هذا انما يتم على ما ذكره في حواشي المطالع من
انه لا يلزم من كون الشيء غاية لشيء الا ان يكون وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي ولا يتخذ ورسمه
وفيه نظر اذ يلزم ان يكون غاية الشيء معلولا له بحسب الخارج ومترتبا عليه فلا يتصور بينهما الاتحاد با
بالذات قوله لكنها ليست اسبابا باعثة لان الباعث ما يكون مقصودا بالقصد الاولي ويكون
القصد الى القصد لاجل تحصيله وافعال الله سبحانه ليست كذلك بل كلها مقصودة بالقصد الاولي
لا لسعادة الذات قوله بدون الاستحقاق السابق فيه ان الثواب والاعمال ما شرع في الاستحقاق
كقوله جزاء بما كانوا يعملون ونظايره وانت خبير بان الاستحقاق بمعنى ترتب الثواب والعقاب
على الاعمال مما لا نزاع فيه واما بمعنى كون ذلك الترتب حقا لازما يحب بعدم تاركه كما زعموه فهم ولا دليل في
الكتاب عليه قوله ولم يحسن ان يفعل ذلك عليهم ابتداء فيه بحث وبيانه لو سلم قبح التفضل
بالثواب ابتداء لم يدفع بالتكليف اذ لا يسع لطاقة العبد ولو استوفى عمره ولم يفنه طرفة عين
الى ما دونه علانية سبحانه من الثواب تفضلا وجوده الا ترى ان الامرأة اذا امر الرجال بان يعبره
واحد في الطريق فعله ثم اعطاه كثيرا من المال واجله غاية الاجلال فيزله ومام بسن مدنه
معطاله وكرما اياه وامره بعسل انا مله عدم عقاء العقلاء ح ايضا قوله كالصلوة والصيام
هذا يدل على ان كلمة الشهادة افضل منهما وفيه بحث اذ الظ ان الصلوة لاشتمالها عليها
وعلى غيرها افضل منها وسيذكر تمام الكلام فيه في السوات في توضيح قوله عم الايمان
بضع وسبعون شعبة قبل التلفظ بكلمة الشهادة السبق على النفس الكافرة
من الصلوة واشالها لان فيه ترك دين الطهادة ولذا براهم يدعون العسهم دون كلمة الشهادة
نعم يلفظ بعد الاسلام السهل لكن لعاد الشيء حكم ابتدائه وانت خبير بان في الصلوة
ايضا بل في كل علم شرعي ليس به الكافر من حيث انه متعلق من النبي عم ترك دين في عبادة على
ان انه ليس الكلام في تلفظ الكافر قوله معارض بما فيه من تعريض الكافر وقد يجاب عنه
بان التعريض للثواب مع التمكن من الكسب السعادة الابدية هي الحجة للتكليف ولا يبطل

حسنه سعادة الكافر والفاسق لسوء اختيارهما قوله فبطل ما ذكروه من غرض التكليف قال
في شرح المقاصد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظ
كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص شاهدة بذلك كقوله تع
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون الآية ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما
قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان القياس حجة الا عند
شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله تعالى عن غرض فمحل بحث قوله وايضا
يلزمه فعل الواضع لانها تخصيص الاسم بمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه فيكون فعل المتكلم قوله ولم
ينقل اليه المفض لانه لا يصح لجنب الله واحداث اصطلاح جديد بلا ضرورة مما لا وجه له قوله ولا نسلم
ان هناك الشيء غيره فيه بحث ظ لان سياق كلامه يدل على ان المراد بالغير هو الغير الاصطلاحي
وقد سبق انه من اقسام الموجود وان الصفات منها عند اهل السنة فليست هي و
لا ما يصدق عليها غيرا بالمعنى الاصطلاحي وكذا الحال في الذات لما عرفوه مع تلك الصفة الظ
ان المراد بالذات ذات الواجب وفيه ان مفهوم العلم ذات من له العلم لا ذات الواجب تع
اللهم الا ان يراد الذات المطلق او يقال فيه علم قوله فذهب ابن فورك توضيح المقام ان ابن
فورك ومن وافقه اطلقوا الاسم على المدلول المطابقي للفظ فان ارادوا بالمسمى ما وضع الاسم بازائه
فوجه اطلاق القول بان الاسم نفس المسمى ظ وان ارادوا انه ما يطلق عليه الاسم اعني
الذات كما يدل عليه قول الشارح فانه يدل على الرب اي مرادهم بكون الاسم عين المسمى مطلقا
هو الاتحاد المعتبر في الحمل والبعض الذين خالفوه اراد بالمسمى المعنى الذي واحد والمدلول اعم
من المطابقي واعتبروا في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعموا ان مدلول الخالق الخلق
وانه غير الخالق بناء على ما تقرر في الامور العامة من ان صفات الافعال غير الموصوف
وان الصفات التي لا عينه ولا غيره هي التي يمتنع انفكاكها عن موصوفها واما الشيخ الاشعري
فقد اراد بالاسم مدلوله المطابقي وبالمسمى الذات فالمدلول المطابقي للاسم العلمي عين
الذات التي هي المسمى ونحو الخالق والرازق غير وفي العالم والقادر عينه ولا غيره فلا حاجة
الى ما ذكره الشارح المقاصد لتوجيه كلامه وهو الذي وجهنا كلام البعض المخالف لابن
فورك ضرورة تصريحهم بان الاسم نفس الخلق مثلا الا ان ثبت تصريح الشيخ امثاله قوله
كالوجود بنى على ان الوجود عين الذات قوله هو التسمية وانه غير المسمى لا يخفى ان جعل الاسم

[illegible]

عين التسمية ظاهر البطلان الا ان يصطلح على ذلك فيكون النزاع معهم لفظا قوله بالمعنى المذكور اى
القول الدال قوله اى مسماه لان التسبيح والتعظيم انما يتعلق بالمسمى لا باسمه وقد يمنع ذلك
بانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقائص لذلك يجب تعظيم الالفاظ الموضوعة لها وتنزيهها عن الرفث
وسوء الادب وقيل الاسم في الآية مقحم وكذا في قوله الى الحول ثم اسم السلام عليكما قوله فيكون اللفظ
الاسم اسما للفظ لكن لا باعتبار خصوصه لان الوضع للكلي للجزئيات باعتباره ثم كما حقق في المعاني
والمغايرة الكلية والجزئية لا يفيد المثبت في هذا البحث ما لم يتحقق معنى زائد كالخلق والعلم قوله
او يجوز ان يعقل الخ واعلم انه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى كما هو مذهب الاشعري لانه انما يعقد
جعل الواضع للاسم ولا بعد لامكان ان يسميه المعتزلة فانه وضع الاسم قوله ولا لفظ الطبيب اعترض
عليه بانه قد ورد في حديث المصابيح انه عم قال لمن اراه طب انت انت رفيق والله الطبيب
وقد عرفت مما نقلناه من شرح المقاصد جوابه قوله وذهب الشيخ ومثل يعود الى ههنا
فائدة سواء ان سبق علمها وهو ان بعض العلماء خرج بان لفظ واجب الوجود لم يرد في الكتاب
والسنة فمن اشترط التوقيف في اسماء الله تعالى ان لا يجوز اطلاقه عليه سبحانه ثم اما
هذا الاطلاق في شايع الكلام الا ان يقال هذا في التحقيق متوقف على غيرها هي له اذ المعنى واجب
وجوده كما في حسن الوجه فليس من محل النزاع فليتأمل قوله مائة الا واحدا تاكيد القول تسعة
وتسعين قبل وفائدة دفع توهم ان العبارة تسعة وتسعين او تسعين وفي بعض الروايات
الا واحدة فبانت واحدة على تاويل الاسم بالكلمة قوله اذ قد ورد التوقيف بغيرها الخ فان قلت
اذا كانت اسماء الله تعالى زايدة على التسع والتسعين فما معنى الحصر المستفاد من الحديث
المنقول من صحيح البخاري والمسلم قلت قوله عم من احصاها دخل الجنة في موقع الصفة لقوله
تسعة وتسعين اسما لم ان اسماء الله لا يجوز ان يتفاوت فضلها لتفاوت معانيها في الجلال
والشرف فيكون تسعة وتسعين منها باعتبارها تجمع انواعا من المعاني المنبئة عن الجلال لا لجميع ذلك غيرها
فان قلت اسم الله هو الاعظم ان يدخل في التسعة والتسعين فكيف يحصل به السر فيف
ما هو خارج عنها وان دخل فكيف دخل وهي مشهورة والاسم الاعظم يختص بمعرفته ولي او نبي وهي تسبب
كرامات عظمة لمن عرفه قلت يحتمل الخروج ويكون شرف هذه الاسماء المعدودة بالاضافة الى جميع الاسماء
المشهورة عند الجماهير لا بالاضافة الى اسماء يختص بمعرفتها الانبياء والاولياء ويحتمل الدخول لكنه منهم لا
لا يؤيده بعد الاول وبيانه الكل انما هو الدعاء بخصوصه كذا ذكره الامام الغزالي في شرح الاسماء

الحسنى

نصه الرحيم العفو السلام الحى ... الا الله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم ... قال اسم الله الاعظم
وفي ... ان الآية ... عن ابن عباس انه قال ...
... الحصير

يؤيده ان ... قال ان ... اسما من ... فقال ما معنى ... وقوله ... الذي ... يجمع
... قال ... الاسم الاعظم ... فاصبر فقال ... جامعون ... الصد
... السعدة ... ودعاء ... الثمن
... تعلمه ... قال ... جميع ... تعلمه ... وكذلك ... وسيله على
... جعله

والحق ان التعريف بالاعظم دبای اسم کان من اسماء التعریف متوقف علی تحصیل الملکة فی مسماه والتخلق
باخلاقه ویجوز ذکر الاسم الاعظم لا تحصیل الملکة کما ان ذکر اسم السلطان لا ینفع ما لم تحصل
مع المناسبة الخاصة اللهم اعطنا قوله والمانع الحدیث الخ اختلف فی انه هل یجوز تسمیة الله باسم
غیر الوارد فقیل یجوز لانه من باب العمل وقیل لا یجوز لانه من باب الاعتقاد ثم الظاهر ان الاطلاق و
ولو علی وجه الاضمار یکون فی الاذن ما لم یکن التسویق اهم امر تسمیة والایهام ان لا یکون کثیر من الاسماء ما دونه
فلا عبرة بما فی شرح المشارق من انه لا یلزم من قول عائشة رضی الله عنها رفیق تحت الرفیق صحة ان یقال یا رفیق
لان ذکر علی وجه الاضمار قوله فکما تحنانا هو بالتشدید من الحنان بالتخفیف وهو الرحمة قال الله وحنانا
من لدنا قوله وهو احد قول الخلیل وسیبویه حکی ابن جنی ان سیبویه رأی فی منامه فقیل ما جعل الله بک
تعالی قال خیرا او ذکر کرامة عظیمة فقیل بم نلت ذلک تعالی بقولی ان اسم الله اعرف المعارف قوله واصل الاله
یحتمل ان یکون حرف التعریف فیه من المحکی وسائط من کلام الشارح ویحتمل ان یکون من الحکایة
بان یکون الاصل الهاً منکرا وقد ذهب الی کل فرد قوله من الوله مائلة علی کلا الوجهین فعال
بمعنی مفعول لکن علی الثانی اصله ولاه ابدلت الواو همزة کما قالوا فی وساد اساد قوله تنتهار
قیل لا بعد فی ان شوه بالبعض باعتبار ملاحظة الاصل کما فی الکنی والالقاب قوله الرحمن الرحیم
الرحمن ابلغ من الرحیم کما فهم من زیادة البناء فبعضهم اعتبر الابلغیة باعتبار الکمیة کما قیل یا رحمن
الدنیا ورحیم الاخرة لان رحمة الدنیا تعم المؤمن والکافر ورحمة الاخرة تختص بالمؤمن وبعضهم لاحظ
الابلغیة باعتبار الکیفیة فحمل الرحمن علی المنعم بالنعم الاخرویة لانها کلها جسام واما النعم الدنیویة فحقیرة
بالنسبة الیها وقیل الرحیم ابلغ لان الفعیل یکون للصفات الجبلیة ومردود بالسقیم والمریض ثم الرحمن
من الصفات الغالبة لم یستعمل فی غیر الله ولذا قدم علی الرحیم وقول ابن حسنة لمسیلمة الکذاب
رحمن الیمامة تعنت ولجاج قوله لا یزال ای لا یزال من زال یزیم بمعنی برح قوله وقیل علیه ثواب العاملین کان
جعلوا الغیر بمعنی المعز کالخبیر بمعنی المخبر قوله وقیل هو المتصف بصفات الجلال والاکرام قیل ینبغی ان یحمل صفة
الجلال والجمال علی صفة القهر واللطف حتی یکون مغایر المعنی لتکثیر والا فان بهما الصفة السلبیة والثبوتیة
کما قیل فیما لم یکن بقول الشارح وقیل الخ فایدة فتامل قوله قال الآمدی هو قریب من معنی الجلیل
قیل التفاوت باعتبار المعنی اللغوی فان الجلیل هو المتصف بالجلال والجلال صاحب الجلال فالتفاوت
والتقرب عرفی قوله موقف علیها السمع ای موقفا وقیل فیه مباحث الالهیات قوله
او موقوف علی السمع ای بالاتفاق فی مثل السمیع والبصیر والکلام فانها علم عند البعض

قوله

قال الابهرى النبوة عبارة عن هذا القول الحكم
مع تعلقه

قوله فهو عند اهل الحق من قال الله تعالى فيل النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلقا بالمخاطب
ولما كان التعلق والمتعلق غير قديم لا يلزم قدم النبوة وان كان قول الله قديما لا انها ليست
عبارة عن مجرد قوله بل عنه وعن تعلقه بالمتعلق الحادث فانت خبير بان تفسير
النبى بما ذكر ينبغى ان يبتنى على حدوث الالفاظ اذ مع حدوث التعلق او قدمه
ايضا مع حدوث المتعلق غير التعلق فان قلت ذلك التفسير يعنى اى توقف النبوة على
ثبوت الكلام وقد استدل عليه فيما سبق بما تواتر من الانبياء وهل هذا الا دور صريح
قلت الذى توقف عليه النبوة هو الكلام اللفظ وهو من قبيل ايجاد الاصوات
والحروف الغير الموقوف على الكلام النفسى العالم به والماخوذ من الشرع هو هذا فلا
دور قوله نوع اخفاء كما لا يخفى لان المطلوب ان المخصص نحو المشيئة والا به انما يدل على انه
فلم المكان الذى يجعل فيه رسالاته وهذا امر اخر بل دلالة الاية الكريمة على اشتراط الاستعداد
اظهر لما روى ان ابا جهل قال تزاحمنا نحن وبنو عبد مناف حتى اذا صرنا كفرسى رهان قالوا امنا
نبى يوحى اليه والله لا نرضى به الا ان يأتينا وحى كما يأتيه فنزلت الاية للرد عليهما بان النبوة
ليست بالنسب والمال وانما هى بفضائل نفسانية يخص بها من يشاء من عباده ممن يجتبى
لرسالته من علم انه يصلح لها كذا فى تفسير القاضى ثم هذا الاستدلال الذى يقوله الفلاسفة
لانه سبحانه ان شاء اعطى النبوة وان شاء امسكه وان استعد المحل وقد يقال اذا شاء
ذلك احد فقلت له انت تعلم ما يصنع الاستعداد بحسب العرف يفوض امره الى مشيئته وفيه
ما فيه على انه يجوز ان يكون الخاصة المطلوب مجموع الثلثة ويكون كل واحد خاصة اضافية قوله
المسمى بصور ما لحدث اى قد سبق تفصيله فى علاقة مقاصد القدرة قوله حيث
جوز تمويه لامر ما ضمن اى قد يجاب عنه بانا لهم ان يقولوا كونه بلا مرض ونوم ودواء
يخص به قوله مع اتحادها بالنوع مشكل اذا عرض عليه لجواز الاسناد الى المشخصات
ثم قوله مبنى على القول بالموجب مدفوع لجواز اسناد الاختلاف الى حوال البدن بطريق
جرى العادة نعم مذهبهم الايجاب لكن الكلام فى لزوم القول به على تقدير اسناد الاختلاف
اليهما كما نقوله من كلامه والجواب انه مخصص النفس باستناد البدن عند الفلاسفة
فيكون فى الحال الاسناد الاختلاف الى احوال البدن ثم ان الاختلاف بطريق جرى العادة ينافى
الشرطية الى كلا منافية قوله كما للمرض والمحاسن قد يجاب عنه بان خلاصة كلامهم

حيث يحصل ان الاتصاف الخ يشير الى ما قوله والله يعلم
حيث يجعل رسالته ومن قوله عز وجل ورواه
الا علام انه اعلم حيث يجعل رسالته يعود

ان النفس الانسانية اذا اتصلت بالمبادي العالية تمثل القوة المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا

مصورة سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه بكلام مسموع ويكون ذلك

من فعل الله تعالى وملائكته فيه تحصل صورة موجودة ولم يثبته وتبين تحصل حالا دخول له اصلا كما لا يخفى

والمحاسن **قوله** اجرى الطبيعة الطبيعة عندهم وجود النظام الكامل صرح به في شرح المقاصد

والظاهر ان اسناد عدم الاهمال الى الطبيعة مجاز على حد صام نهاره وان اريد بالطبيعة

سببها اعني العناية فتامل **قوله** في صفة المعجزة لا خفاء ان صفة الاعجاز اثبات العجز

السنقر لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية

الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين ان هذا تجوز اخر

بناء على ان الاصح من راي الاشعري وهو ان العجز ضد القدرة وانما يتعلق بالموجود حتى

ان عجز الزمن عن القعود لا عن القيام ووجه التجوز على هذا ان المراد بالعجز عدم القدرة لولا

حمل العجز عن المعارضة عن المعنى الوجودي لوجدت المعارضة الاضطرارية وقد سبق تحقيق هذا في مباحث

القدرة فليتذكر **قوله** عبارة عما يقصد به الخ اعترض على هذا التعريف بانه صادق على الذي يظهر

في يد السام المدعي للنبوة واجيب بان المراد القصد من عند الله سبحانه والاظهر في الجواب

ان يقال المراد من التعريف قصد اظهار الصدق بما في نفس الامر فلا يصدق على السحر كما

لا يخفى **قوله** ان كان عدما كما سيجي الخ هذا المنقول من الامدي مخالف لما مر في المقصد

الثامن من مباحث القدرة فلينظر فيه **قوله** وشرط قدم الخ قيل هذا مستدرك لان معنى الشرط الاول

على كون المعجزة فعل الله تعالى ان لا يكون للعبد دخل فيها بالكسب وجوابه ان معناه ان يكون مخلوقا

له تعالى ويؤيده ما ذكره الشارح في شرح الكشاف ان شرط المعجز ان يكون صادرا منه تعالى لانها تصديق

فعل منه سبحانه وقد يكون معنى قوله وشرط قوم الخ انه شرط قوم ان لا يكون مسبوقا للعبد ايضا ولا

يقدح في هذا عدم قولنا بالقدرة المؤثرة للعبد اصلا كما لا يخفى ويؤيده ايضا ما سنذكره في جواب

اول شبه الطائفة الخامسة القائلة بان المعجزة لا يدل على الصدق كصعوده الى الهواء اه فانه مقدور له

باقدار الله تعالى **قوله** وهو الاصح لان المقصود تصديق النبي عم بتحقق الغير وهو حاصل في عبارة

الكتاب من الاصلاح لان من شرطه ان لا يكون المعجزة مقدورة للنبي قائل بان نفس القدرة

معجزة فلا معنى للرد عليه بان نفس القدرة معجزة قيل ويمكن حمل كلام المص على ان كون ذلك الفعل

مقدورا للنبي دون غيره معجزة فلا خلل في العبارة ولا يخفى بعد تسليم ما عدة عبارة

عبارة الص لذلك المعنى ان كون الفعل مقدورا كنفى القدرة فى عدم المعذورية وانه لا يمكن للرد او ليكون
عذرا من شرط مقدورية المعجزة فتأمل قوله طاهرا على مدعى النبوة قولهم كرامة الاولياء معجزة لنبيهم
انما طريق النشأة هي كالمعجزة في دلالتها على صدق نبيهم قوله وسيعد ذلك مختار الخ هذا
يدل على انه لو قال معجزتي ان هذا الصخر المسبح فاصنا فنقطع انه كاذب لا نعلم صدقه
قوله لان المعجزة اصالة عن العبادة لا تخفى ان قوله وقد علمنا خلوه يكون قيدا زائدا على هذا الدليل
قوله فيكون هو كاذبا في دعواه فيه انه وان لم كاذبا عندنا لظهر فيه العلم بالعيب
لتأخر دعواه عن ذلك فرضنا فاذكره انما يتم لو ثبت انه لا يتصور ظهور الخارق على يد من يكذب
في وقت ما ولو في المستقبل بالنسبة الى زمان ظهوره قوله ومن ثم اشكل انه لا يتصور وقد يناقش
فيه بانه فرق من الكذب في دعوى انه صادق والكذاب في دعوى النبوة وما سيأتي
سوالنا والالزام ههنا في الاول قوله وتشبيه تعالى ما كان سبقه اي بكليته قوله فانه
يعبر عن المحقق اه ان المراد ما الاستقبال سوا الاستقبال بالنسبة الى الزمان الذي دل
الكلام على وقوع المعبر عنه فيه وهذا السداد من المشبه والمشبه به فلا يرد ان الاستقبال في المشبه
بالنسبة الى زمان المتكلم ولا كذلك في المشبه به اعني الحديث النبوي بل الاستقبال فيه بالنسبة الى كون
آدم عم بين الماء والطين فالاظهر تعالى في انه يعبر عن المحقق في زمان بما يدل على كونه في ذلك الزمان
منبها على القطع والتعين نحو هذا وقيل معنى الحديث كونه نبيه عم مقدورة في الازل وثابتة
في العلم الالهي الازلي وهذا غير ما ذكره الش رح لكنه يرد على كل من الوجهين ان سياق الحديث
يشعر باختصاصه عم بهذه الفضيلة من بين الانبياء صلوات الله عليهم وعلى كل من الوجهين
لا اختصاص للفضيلة المذكورة عم لان نبوة كل نبي بل كل حال بكل احد ثابت في العلم الالهي الازلي
ويجوز التعبير عن كل علم وقوعه في المستقبل بما يدل على تحققه قيل وقوعه هو لما ذكر الاقرب
ان يقال في معنى الحديث حسب ان كل نبي علم عند نعيينا نبيه العلماء بما سيرد عليهم من النشأة
الموردة واحكامها وبينا صلعم كان في نشأة الروحانية نبيا للارواح ومسوطا في
نفس من حصص كمالاتهم الروحانية التي بحسبها نظهر كمالاتهم الجسمانية كما روي عنه عم اول
ما خلق الله نوري هو المفهوم من شرح الحديث رح قوله لان شرط العلم بكونه معجزا معه
بحث وهو انه مخالف لما تقرر في بحث النظر من ان وجوب النظر على المكلف لا يتوقف على النظر
وعلى العلم بوجوبه والالزام وذلك لان العلم بكونه معجزا انما يكون بعد النظر فالصواب ان يقال لان

اذ قد يسلب الكذب بعين الثاني فان الكاذب فاما العوام وليس هو الكذب بل عند

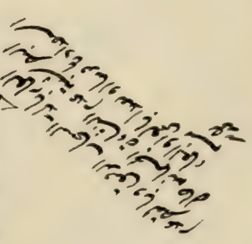
فيه بحث اذ الصادق وقت التعبير عنه بلفظ الماضي والاتيان عبرة بقوله وآدم بين الماء والطين فتأمل عند

اعني قوله وجعلني نبيا منذ دهر

ولا يعلم ان معنى الحديث النبوي انه يعلم انبياء نبوته ... في ... آدم ... بالغ ... او اربعين ... مخلوقة قبل الايجاد ... معنى النبوة ... آدم عليه السلام ... سوى نبيا في ذلك الزمان ... عند

شرط

التمكن من العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ما عدته **قوله** وربما لم نزل فان قلت الحصول
على وجه الاستمرار عنه قبل الحصول سوى محل النظر وانه خارق السنة قلت اعتماد الخارق الى ما ليس
بخارق في نفسه لا يجعلوا خارقا فيكون الخارق في الصورة المذكورة في الما، لا نفس الاستمرار
المذكور **قوله** كما اشير اليه بقوله عم انما مبني على ان المراد لو ارادت المعصية عن الطعام والشراب
بلوازمها التي غلبة عنها كما قيل وان شراب الوصل صر شراب في كل شراب عنده كشراب في حمل
ان يكون المراد جمع الطعام والشراب فيكون من قبيل كلما دخل عليها ذكريا المحراب
وجد عندها رزقا **قوله** ولما فيها من الصور الكلية او الجزئية قالوا ان للحركات في العالم العقلي نقشا
على هيئة كلية وفي العالم النفسي نقش احدهما على هيئة كلية والاخر على هيئة جزئية شاعرة بالوقوع
والاول بالذات والثاني بالالة **قوله** وليست المعجزة كذلك فان جواز العادات الا بهذا رد
على الشيخ ومتابعيه فانه سوال الكائن بان دلالة المعجزة عقلية كما سنذكره الآن وقد اجاب عنه بان الشيخ
انما يسر الدلالة العقلية بعد القيود اعني المعارنة لدعوى النبوة والتحدي فلا يتم ح قوله فان خوارق العادات
الا فضائل **قوله** وهي عندنا اجراء الله عادته ان العلم بالدليل حصوله عادي في كل الادلة حتى
العقليات عندنا فالاولى الاقتصار على اظهار المعجزة **قوله** فمعلوم امتناعه عادة قيل فيه بحث لان معلومية
امتناعه عادة لا ينافي ان يكون بتعليس خفي حتى يحصل في الطبائع وهو مع تصديق الكاذب
من الله تعالى لا يعقل ذلك لحصول الاضلال الصريح ثم ان كون الكذب صفة نقص قبيحا والصدق
صفة كمال وحسنا مما لا ينبغي ان ينكر وان انكر بمعنى ترتب الثواب والمدح والعقاب والذم فليتامل واعلم انهم
جوزوا ظهور الخوارق على يد الساحر ابتداء دون المتنبي فان الادلة القطعية دالة على كونه بخلاف
مدعي النبوة ونظر منه انهم يجوزون ظهوره على يد من ادعى النبوة بعد خاتم الانبياء صلعم **قوله**
لان العلم بصدق الكاذب محال حاصله ان العادة اقتران المعجزة بالصادق وعدم جواز خرق
العادة فيما يستلزم الصدق وصدق الكذب محال وكذا عادة خلق العلم يستلزم العلم بصدق
الكاذب وبهذا التقرير يظهر اندفاع ما قيل ان اعتقاد الشيء قطعا لا يستلزم وقوعا واما كون الاعتقاد
مطابقا مما لا مدخل فيه للمعجزة حتى يقال انه ايضا عادي **قوله** الدالة على التصديق بها فيه بحث لان بهذا
الدليل لا يناسب المدعى الاول اعني دعوى استحالة الكذب في نفسها الا يرى الى قوله وح يلزم الجام
النبي وسد باب النبوة **قوله** ولهذا العلم الجواب عن الثاني وهو ان يقال انا لا نجد هذا المعنى من
من عبارة النص لان ذكر بعد والاجماع ان يجعل قوله بعثت دليلا او يلحق علما ضروريا اشارة الى



الجواب

الجواب عن الشبهات بان يقال حاصله انه يجوز ان يكون علم النبي عم بالاحكام بطريق بحث الدليل او خلق العلم
الضروري بها من عند الله كلام من يشحض اذ الكلام في الاسماء الذاتية لا في الوارفة ويمكن ان
يجاب عنه ايضا بان ليس كل جسم مرئي كالهواء وهنا الجن والملائكة فلو سلم فيجوز ان يكون الملك في
الجلوات فان الكلام في الاسماء الذاتية **قوله** وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل قبل انحصار المتى
على ما ذكر من عدم عوض لدفع الفساد خروج عن قانون الجواب على ما ذكره في توجيه تسليم ان لا يعص
الكافر لان التكليف على ما ذكره مع الفعل واذا لم يتحقق منه الفعل اعني الايمان فلا تكليف له
اللهم الا ان يكون المراد مجرد دفع كلام الخصم **قوله** وذلك كالاحداث قبل المحذور المذكور في
عدم الفائدة وهو لا يوجد في الاحداث فتامل **قوله** وسواء كان كلام اصحابنا اي لا يخفى البعاد حض
دليلهم بعضه ما اعترفوا بعضه من الاشياء المذكورين **قوله** ومن اعدائها الذين يقولون لكن به
ذكر الاعدام غير مناسب للمقام ان امكانه يتوقف على امكان البعثة والمعجزة وهذا اول
المسئلة **قوله** او فلا يكون خارقا وقوف الشمس في الافق مرادا مثلا خارقا خروج عن
او فلا يكون خارقا للعادة قبل هذا الاصطلاح مع كونه مخالفا لما من الشرط الثاني للمعجزة وغير مساو له
للمعجزة مشكل فان منع كون وقوف الشمس في الافق مرادا مثلا خارقا خروج عن الانصاف
اللهم الا انه تعالى هو خارق للعادة وموافقا للعادة اخرى **قوله** اي على كون السحر مؤثرا
وجه التفسير ان لا يتوهم من الجمع كونه مشروعا اذ لا نزاع في بطلانه شرعا **قوله**
كقصة لبيد بن الاعصم مع النبي عم روي انه سحر النبي عم في احدى عشرة عقدة في وتر
في بئر فمرض عم ونزل المعوذتان واخبره جبرئيل عم بموضع السحر فارسل عليا كرم الله وجهه
فجاء به فقراها عليه وكان كلما قرا اية انحلت عقدة ووجد بعض الخفة فان قلت هل لا يدل على
صدق الكفرة في انه مسحور قلت لا لانهم ارادوا بانه مجنون بواسطة السحر وحاشاه عن ذلك
قوله ومن انكر من المعتزلة الخ قال المعتزلة السحر ارادة ما لا حقيقة له كالشعبذة التي سببها
خفة اليد واخفاؤها ووجه الطلسم واحتجوا بقوله تعالى في قصة موسى عم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى
اجيب يجوز ان يكون سحرهم ايقاع ذلك التخيل وقد وقع ولو سلم فيكون اثره في تلك الصورة
هو التخيل لا يدل على انه لا حقيقة له **قوله** وقال اخرون هو كافر وجوب القتل لا سلام الكفر فلا
اشكال في مقابل قوله وقال اخرون اي المعتزلة وقال بعضهم يجب قتله لان المراد به انه يجب قتله حدا وان لم يكن
كافرا فتامل **قوله** فلا بد من امر اخر يمكن ان يقال لا حاجة الى غير هذا لجواز ان يطلق اسمه العلم الضروري بكذبه

عنه ان الواقع وان كان العلم بكلام من كمل الا ان الاسماء الذاتية بان اسماء على البعض اصلا لا ان اسماء على الوجه المخصوص الواقع عنه

ذكر الجواب بعد السؤال في الشرح بقوله وان خالق الاشياء في الحاوي ...

مراده ان خرق العادة الاولى اعني النبي بالاتيان بما يعادله سحره ... لم يكن خرقا للعادة الثانية منه

او بعض الامارات الدالة على كونه نبيا يعلم منها قطعا **قوله** لا يبلغ الكرامة درجة المعجزة هذا مردود بان من جملة المعجزات علم الغيب

واحياء الموتى وقد روى مثل ذلك عن كثير من السلف ولهذا قيل ان الامة مراتبهم في رفع معجزة النبي عم

صح مثل كرامة الامة اذا كانت على طريقه **قوله** وعن السادس اذ الى هو الجواب عن اول الوجهين

المذكورين في السادس واما الجواب عن ثانيه فيعلم من جواب السابع **قوله** بيان الملازمة ان التواتر

يمكن بيان الملازمة بمثل ما سبق من ان حكم كل طبقة حكم ما قبلها فاذا افاد المائة افاد التسعة

والتسعون واذا افاد هذا افاد الثمانية والتسعون الى ان يبلغ الواحد **قوله** استواء الطرفين

والوسط المراد من الطرفين والواسطة الوجوه ومن الاستواء الاستواء في الكثرة وامتناع

تواطئهم على الكذب وقيل المراد بالطرفين والواسطة المخبر الاول والثاني والثالث وبالاستواء استواء الكل

في احتمال قولهم للصدق والكذب فان العلم يتعلق باختلاف المخبرين كما انه يتعلق بالوقائع فيتفق استواء

المخبر الاول الذي بعده والثاني لا لغا ما يليه والعلم انه يسمع والوجه الاول هو المفهوم من زمانه

والثاني هو المناسب لنفي الايجاب التواتر للعلم مطلقا اي سواء كان في قرون او قرن واحد فمائل **قوله**

عندنا معاشر الاشاعرة اي يمكن منع تساوي طبقات الاعداد من خبر بناء على اصل الاشاعرة كما

لما يرى من قوة العشرة على ما لا يقوى عليه الخمسة والثمانية **قوله** فلانهم ساوى طبقات الاعداد و

وقد يقال لا نسلم ان نسبة قدرته تعالى الى العلم عقيب كل من تلك الصفات على السوية نعم قد يتخلف عقيب

دون آخر بحسب ارادته وذلك لا ينافي كون الطبقات متساوية في الاحتمال المذكور في صدد

انفسها وانت خبير بانه يمكن رفع منع التساوي المذكور في الكتاب الى هذا ايضا فتدبر

ضروري عندنا لا نظري انما قال عندنا لان الكعبي والحسين ذهبا الى انه نظري زاعمين ان حصول

العلم بالتواتر موقوف على المقدمتين الاولى ان الخبر الدال عليه دائر بين الناس قوم لا يتصور

تواطئهم على الكذب والثانية ان كل خبر شأنه ذلك فهو صادق والجواب المنع فان

الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من ملاحظة لصدق الخبر ولا بوجه بلوغه حد التواتر بالفعل

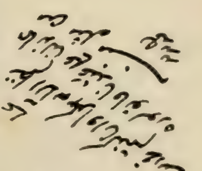
فضلا عن استحضار ذلك العلم منهما ولذلك يحصل العلم به للصبيان الذين لا اهتداء

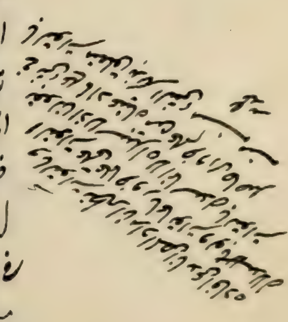
لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات **قوله** اما الاولى فمتواتره تواتر الحج بالساعات الناس

في موضعين باعتبار الدعوى وترك العار في الحج باعتبار الادعاء **قوله** فاتوا بسورة

من مثله وقد ذكرنا في حواشي المطول ان قوله من مثله ان جعل لغوا متعلقا بفاتوا

فالضمير للعبد نا لا للموصول في ما نزلنا وان جعل مستقرا صفة بسورة فاما راجع





السه

اليه اوالى الموصول فلرجع اليه قوله وقيل بالصرفة رد عليه بان الانسب ح ترك
ترالاعتبار ببلاغته لانه كلما كان انزل من البلاغة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في الاعجاز
قوله لو كان بلاغتها بلغت حد الاعجاز لعدوها فتيل هذا مدفوع بان اعجاز القرآن نظرى لا يتبين
الا للخاصة فلهذا التشهد بالبينة مع مافيه من رعاية الشرع قوله وليس لها حد معين اى
فيس الكلام بما يخالف عبارة الكتاب لانه الاشبه بالحق والموافق لكلام الآمدى في الابكار
حيث قال السعادت من التكلس وانه ليس له حد تعقد عنده اذ ما من فصيح الا ولعل بغيره
افصح منه ولا يمتنع ان يبلغ العلماء في كل عصر الى فصيح لا افصح منه ثم قال الشارح ولا يجاوزه معناه
ولا يمكن ان يتجاوزه فلا ينافي قول المص فيما سبق والحق ان الموجود منها متناهيه دون الممكن
واذا احمل الحد في كلام المص على ما لا يتجاوزه الصناعة بالفعل لم ايضا مخالفا لكلام الشارح فلينامل
قوله سيما اذا تعوق فيه باد في معرفة المناسبة لهذا الكلام ان يورد فيه انه يكون مورودية بلا
بلا اساس ايراد قوله بها و لا هم الابه قوله بالصرفة وعدها فيه حرفا ما يقال لا يبعد لو كثر اللحن والتكلار وايضا
في الواضح في اقسام الاختلاف ووجه الدفع ما ذكره بان المقصود المطلوب عن الاختلاف وساير الخلل فلذا
قال وان خلل عظم من الكلام قوله ان نجد فيه اختلافا كثيرا اصل فيه من الاصلاحات ما يرى
في اكثر عشر انفا كما يسمع اصحاب العوات يتعلونها اليك قوله الملامين كثيرا وان اراد جميع الذين
فلا نسلم ان تواطئهم على المكابرة لم يقع بل بعضهم هو امن ولم يكابره والكالجواب ظ بالتامل قوله
الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة اذ يحتمل ان يعولوا لم تصرف الدواعي الى المعارضة مطلقا بالانشاء
الحدود او بما سبق في لا يرد ما ذكره لكنه بعيد لا يليق اليه قوله وليس اذا لم يكن الخ به انه مع
ما اورده على مذهب القاضي بهذا وانا لحمار انه مع سلامته لم يتعرض لدفع الشبهة الواردة على كون المعجز
المعجز النظم الوسط وكان ذلك لانه قول مدحوح لا حاجة الى الذب عنه قوله وايضا فتكلفنا الخ فانا
قوله تع فاتوا بسورة من مثله يدل على ان كل سورة منه معجز قلت هذا هو الحق الا ان المقصود انه
يكفي في اثبات النبوة كون المجموع معجزا والكلام فيه لا في توصيف تلك الاية على انها قد تحمل على البعا
كما يعلم من الشرح وان كان بعدا جدا فيل الشبهه مافيه اذ يعارض السورة الطويلة الى خطب كثيرة
وقصائد عديدة فالجواب هو الاول او ان يقال اذا ابلغ قصيدة لا يخرج عن قصور بعوريه حسن
البلاغة فليتامل قوله مروى بالاحاد وقال الامام الرازي هذه الرواية محمولة لا بد وان يثبت
ان النبي عم هو الذي تولى جمع القرآن قوله منقول بالتواتر اى ما من آية الا وقد حفظها جميع يعوم

فلا عبرة اي [illegible]
[illegible]
بما حققناه ... لم يكن ان الاول
حيث قال الشارح ... كما لا يمكن
... لان دون الممكن

يعنى ان ... منقص بقوله
... ان ... مما يسبق
ما سبق دون المكلف وقوله
فما يعرض بقوله فيما سبق ...
وقد اشار الى السعد ... عدد

علم
لانا لا نبارده النص يدل على ان المتالى لها حدا
منها وكلام الشارح يدل على ان ليس
لها وكيف ... عدد

لغه

بعموم الحجة بقوله وان لم يبلغ حفظ القرآن كله في عهد النبي عم حد التواتر اذ روي انهم ستة نفر وقيل
وهو ان منقوليته مجموع القرآن بالتواتر لا يقدح في اختلاف الصحابة في بعض السور لاحتمال ان
لا يثبت عند المنكرين بالتواتر وقت الاختلاف وان لا ينكر بعد ثبوت التواتر وجوابه ان المروي
بقاء بعض الصحابة برهة من الزمان على خلاف ما قال الامام في نهاية العقول روي ان ابن مسعود كان
ينكر ان الفاتحة والمعوذتين من القرآن وبقي على انكاره في زمن ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله
عنهم وهم لم يمنعوه ولا شك ان الرواية على هذا الوجه مما لا يلتفت اليها قوله بل في مجرد كونه
من القرآن اعترض عليه بان ماهية القرآن هو النظم المعجز المنزل من الله المتحدى بسورة منه فعدم الاعتراف
بالنزول من الله والاعجاز لا يتصور الانكار لعله سهو واجيب بان القرآن هو المنزل للاعجاز بسورة منه
وكونه معجزا لا يوجب انزاله للاعجاز قوله واما البسملة جواب عما يرد اي جميع القرآن منقول
بالتواتر قوله واقلها ثلث ايات فان قلت كيف يصح دعوى اعجازه بهذا القدر وقد ينطق العرب
العرب فان الشعر يقدر على الكثير من ذلك حتى قال فيه حكاية عن موسى عم قال رب اشرح
لي صدري الى قوله انك كنت بنا بصيرا فان هذه احدى عشر اية صدرت عن موسى عم قلت
الحكي لا يلزم ان يكون لهذا النظم بعينه قوله ان حد السحر تخييل وتوهم قيل هذا ميل الى مذهب المعتزلة
اللهم الا ان يدعي سحر سحرة فرعون كان تخييلا وتوهما قوله ليس عجز عند هذا العاجز كيف لا يعجز وقد
قال تعالى فليأتوا بحديث مثله وقال عز من قائل فأتوا بسورة من مثله لكن ورد الالزام من
من جهة اخرى لا نظر في هذا المقام كما اشار اليه فليتأمل قوله ان ما في القرآن ليس بوارد الشعر
فان قلت فيه تناقض من وجوه احدها ان بين قوله فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس
ولا جان وقوله ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون وبين قوله فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا
يعملون وقوله فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين تناقض قلت شرط التناقض
اتحاد الزمان والمكان واتحاد النوع وذلك وقد عرفت بقوله في يوم كان مقداره خمسين
الف سنة ان يوم القيمة مقداره ذلك وعرض بالاخبار انه مشتمل على مقامات مختلفة فاذا
احتمل ان يكون السؤال في وقت من اوقات يوم القيمة ولا يكون في اخر او في مقام من مقام
ولا يكون في اخر او بعد من العقوبة كالتوبيخ او التعيير او غير ذلك مرة وبغير ذلك العدا اخرى
لم يتحقق التناقض وبمثل هذا الجواب يندفع توهم التناقض بين قوله فلا انساب بينهم
يومئذ ولا يتساءلون وبين قوله واقبل بعضهم على بعض يتساءلون وقوله يوم يأتي

كل

كل نفس تجادل عن نفسها وقوله عم من قائل يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون
وامثال هذه الآيات واما توهم التناقض من قوله ليس لهم طعام الا من ضريع وقوله
ولا طعام الا من غسلين فمدفوع بان الاول في حق طائفة من اهل النار اعاذنا الله
منها قوله ثم ان الشعر ما قصد وزنه اي المراد بقصد الوزن ان يقصد ابتداء ثم يتكلم مراعيا جانبه
الا ان يقصد المتكلم المعنى ويأتي بكلمات لا من حيث الفصاحة في تركيب تلك الكلمات
توجبه البلاغة فيتبع ذلك كون الكلام موزونا او ان يقصد المعنى ويتكلم بحكم العادة على مجرى
كلام الاوساط فيتفق ان يأتي موزونا كما في المساجد فعلى هذا الاية ما يتوهم من الله
لا يخفى عليه خافية وقائل بالاشعار فالكلام الموزون الصادر عنه تعالى معلوم له كونه موزونا
صادرا عن قصد واشعار فلا معنى لنفي كونه وزنه مقصودا [illegible] قوله ومنها ان القصة الواحدة
اي وايضا فيه سلكت الحصر ودفع لقول عند التحدي لعجزه [illegible] لسبق الى موضوعها الممكن فلا مجال للكلام
فيها بما يفعل القصة وهو قوله حين عرض عليه المصحف قوله مثال ان ظن ان المراد اي دفع هذا الكلام
لنفي توهم ان الواو بمعنى او واذا اذا قد يكون بمعنى بها فلا يجب صيام جميع العشرة لا ان
او قد يكون بمعنى التخيير فكذا ما هو بمعنى بها قوله ومما يقل منه تواتر وهو ما قال الرسول عليه السلام انزل
القرآن على سبعة احرف اي هذا لا يخفى ان هذا الجواب لا يفيد ما لم يبين معنى الاختلاف الموجود في الاية
الكريمة بما لا يخفى على الماثل في نظر الشبهة فالصواب ان يبين معنى الاختلاف كما بينه في حواشي
في جواب الحاشية هذا واعلم ان صوت محل الخلاف قوله عم على سبعة احرف وما قام قول الامام عبد الله بن مسلم
بن قتيبة بن الهادي قدس الله روحه من ان المراد بسبعة الاحرف سبعة انحاء من الاغيار [illegible]
في القرآن لكن بعض المحققين ان حق تلك الانحاء ان ترد الى اللفظ والمعنى دون صورة الكتابة لما
ان النبي عم كان اميا ما عرف الكتابة ولا صور الكلم فسابق منه اعتبار صورتها ووجه انحصارها في
سبعة ان الاختلاف من القراءات اما ان يكون راجعا الى اسماء كلمة واشتقاقها واوله
نوعان احدهما ان لا يتغاير المعنى مثل وما عملت ايديهم في موضع وما عملته لاستدعاء الموصول
الراجع وثانيهما ان يتغاير مثل قراءة بعض ان الساعة اتية اكاد اخفيها من نفسي واما راجعا
الى نفس الكلمة ففيه انواع احدها ان تتغاير الكلمتان والمعنى واحد مثل ويأمرون الناس
بالبخل وبالبخل وثانيها ان تتغاير الكلمتان ويتضاد المعنى مثل ان الساعة اتية اكاد اخفيها
بضم الهمزة بمعنى اكتمها واخفيها بفتح الهمزة بمعنى اظهرها وثالثها ان تتغاير الكلمتان ويختلف المعنى كالصوف

وما يجب قصد وزنه سابقا لا يقصد في كون الكلام شعرا بل يكون ان يقصد الوزن اصالة منه

وقيل المراد سبعة احرف اللغات السبعة المشهورة لغة بالبلاغة والفصاحة وهي لغة قريش وهذيل وهوازن واليمن وبني تميم ودوس وبني الحارث وقيل المراد انزل مشتملا على سبعة معان الامر والنهي والقصص والامثال والوعد والوعيد والوعظ وقال القاضي البيضاوي في شرح المصابيح الحلال والحرام والمحكم والمتشابه والامثال والوعد والوعيد والقصص والاخبار والاحكام [illegible] منه

المنعوش في موضع كالعهن المنفوش واما ان يكون راجعًا الى امر عارض للفظ وانه نوعان احدهما الموضع
مثل وجاءت سكرة الحق بالموت بدل سكرة الموت بالحق وثانيهما الاعراب مثل
ان يريد انا اقتل وانا قتل وفي هذه تسعة وجوه من الاختلاف **قوله** بعضه واختلاف البلاغة
وبعضه قاصرًا عنه عبارة الكشاف هكذا وكان بعضه بالغا حد الاعجاز وبعضه قاصرًا عنه ولما كان
يورد عليها ان الاختلاف بهذا المعنى موجود في القرآن لانه مقدار آية او آيتين لا يحسب ان يكون معجزا
بالاتفاق فكيف يستدل بالعامة على انه من عند الله وايضا هذا يدل على ان البشر يقدر على الاتيان بالسور كلام
مع على ان ذلك راجع الى حد البلاغة واراد به مرتبة البلاغة لا نهايتها التي هي مرتبة الاعجاز حتى يرد عليه
الاعتراضان المذكوران اجتنبنا فيها في حواشي المطول **قوله** واعلم ان الشبهة الثالثة اي يشير الى ثاني
كلام المص من الخلل لانه قال ومن الثالثة ان للتكرار فوائد مع انها الاشتمال على اللحن **قوله** ومن الرابعة
انا ما نقدر احادا الخ مع انها الاشتمال على التكرار **قوله** اقتربت الساعة وانشق القمر روي ان الكفار
سألوا عن رسول الله عم انه فانشق القمر وقيل معناه ينشق يوم القيمة فعبر عن المستقبل بالماضي
لتحقق وقوعه ويؤيده الاول انه قرئ وقد انشق القمر اي اقتربت الساعة وقد حصل من امارات
اقترابها انشقاق القمر **قوله** منهم جابر افرده بالذكر لما انه راوي القصة ووجه التسمية بالماء
قول جابر رضي الله عنه هو الذي بعد العلم حين قال لجابر كل ما اعطاه الله سبحانه لي فانا اعدل
لما قال له جابر رضوانا في معام ارجح الموت على الحيوة **قوله** ولما دعى للعباس الا سكوه العبيد
منتهم الى دخل عليها في الصباح دخوه بعضهم الى منى والملاء يعم السم والداء الربط والملح واداخ
نحلتان واكثر من احمل واحد وكل واحد منهم صنو وفي الحديث عم الرجل صنو ابيه **قوله**
وكلام الذراع اه صلب اللحم اذا شويته دبعض اصحابه عم هو بشر بن البراء وروي انه عليه السلام
قال كل سنة تحي ذلك الوقت يحركه السم وقال عم في مرض موته الان قطع عرق قلبي ومنه قيل
ان الله سبحانه اكرمه عم بالشهادة ايضا **قوله** روي ان ارضا انه الحرة ارض ذات حجارة
سود كانه احرقت بالنار والافعاء الجلوس على الاليتين **قوله** لتترجع حيث بها اي على وزن
العلم ولو لا القصة والعشار احد العشرة ولعل المراد العشار الطاير **قوله** لو دعوت بهذا العذق الخ
العذق بالفتح النخلة وبالكسر الكباسة وهي من التمر بمنزلة العنقود من العنب **قوله** الطاسع
الجبس ثم يخلط بسمن واقط والنورة ما يشرب فيه سناد بوما الى يحوج عليه توبه نوبه **قوله** جوامع
الكلم اي الكلم الجوامع للبلاغة **قوله** يا صح نفسك بخع اي هلك عما **قوله** ثم الابطال بتقديم الجيم

بعد

در

الجاء المهم وعلى ان يسافر عن الحرب قوله ولشهامة جنانه شهم الرجل بالضم شهامة فهو شهم
اي جلد ذكي الفؤاد والجنان بفتح الجيم القلب قوله لا كتاب لهم هذا بالنسبة الى مشركي العرب
خاصة وان كانت اللغة عامة قوله من باب برهان اللم الخ البرهان اللمي هو الاستدلال
بالعلة على المعلول كون ما ذكر من همم مكارم الاخلاق وغيره علة للنبوة انما يظهر على اصل
الحكماء واما على اصل المتكلمين فلا الا ان يحمل على العلة العادية قوله الا العيسوية اصحاب ابي عيسى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وجوابه ان المراد بالقوم يحتمل ان يكون قوما نشأ
النبي فيهم لا امة على ان تسلم رسالته ولو خاصة يستلزم تسليم صدقه وقد ثبت بالتواتر انه عم
ادعى انه مبعوث الى كافة الامم لا الى العرب خاصة قوله لكن النسخ امر محال يرد عليهم انه جاء في التوراة
ان الله تعالى قال لآدم وحواء قد احللت لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات
وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى مع اباحته في شريعة آدم فكيف يدعون استحالة
النسخ مطلقا قوله اي لا نعلم فواتها حمل الكلام على حذف المضاف ولم يحمله على ظاهره من علم
علم المصلحة لئلا يحصل الحصر في حصول المصلحة والبداء لان عدم علم فواتها امر ثالث مقابل قوله والجواب
انه لا يجري وايضا لا يلزم ان يكون انتهاؤها بلا سبب بداء لان له الفعل والترك فيفعل تارة ويترك
اخرى لا لاجل انه ما كان يعلم وان سمي مثله بداء فقد لا نسلم استحالته قوله ويمكن ان يحمل المحكوم
عليه هذا هو الظاهر لان احكام الانجيل بقيت الى ظهور دين الاسلام ولا شك ان بعض الناس
ادركوا كلا الحكمين في مدة الاسلام فان قلت كيف يدعى اختلاف الفعلين المتعلقين بالحكم
الناسخ والمنسوخ وقد ثبت ان خبر نسخ الصلاة الى بيت المقدس بلغ اهل قباء وهم في صلاة
الظهر فتحولوا الى الكعبة في بعض صلاتهم فاتحد مورد الحكمين قلت بل اختلف موردهما باعتبار
جزئي الصلاة قوله واما الثالث اي ففيه بحث لان النص يدل على شريعة موسى الى زمان ظهور
الناسخ قوله والجواب منع تواتر ذلك على انه كثيرا ما يعبر بالتأبيد والدوام على طول
الزمان قوله كما في زمن بخت نصر قيل عليه ان بخت نصر انما قتل يهود الشام وبيت المقدس
وهم كانوا منتشرين في مشارق الارض ومغاربها الا ان الا ان يمنع انتشارهم في ذلك الزمان
قوله لادى الى ابطال دلالة المعجزة قيل لا نسلم ان الكذب فيما سوى دعوى الرسالة مما يبلغونه
الى الخلائق يؤدي الى ابطال دلالة المعجزة فان المعجزة انما يدل على صدقهم في نفس دعوى الرسالة
اي فيما يبلغونه عن الله سبحانه مقرونا بدعوة النبوة المقرونة باظهار المعجزة وجوابه ما تقرر ان

لو انكسر الا وله لو ... في دعواه في الكل الا ان المقصود هنا اثبات النبوة العامة

وانما لم يذكر في الاستدلال على عموم بعثته ... انه رسول الله ... قوله ... بالعرب ... الناس ...

او استعمالا

١

من ان الخارق لا نظير على مدعي يلزم عدا فالمعجزة يدل على صدقه في جميع ما يبلغ عن الله سبحانه حالا
وايضا ما ذكروه منقوض بالبعض بالنسبة الى ما دل عليها دليلهم من وجوب اظهار الكفر عند خوف
الهلاك لان القاء النفس في التهلكة حرام يجب اجتنابه لا بالنسبة الى ما يفهم من ظاهر
قوله وصور الشيء ولان الجواز لا ينافي التخلف لكن يرد على البعض بدعوة موسى عم ان القاء النفس
في التهلكة انما يلزم اذا لم يكن النبي عالما بعدم اهلاك قومه وعدم قدرتهم عليه وموسى عم كان
عالما به كما دل عليه صريح قوله لا تخافا انني معكما اي بالحفظ والنصرة بعد قول موسى عم وهارون
ربنا اننا نخاف ان يفرط علينا او ان يطغى نعم يرد البعض ببعض الانبياء فان العصمة غير لازمة فكيف
اعلامها الا يرى ان الكفار قتلوا او نفوا من الانبياء صلوات عليهم ولم يسمع من احد منهم اظهار
الكفر قوله الا الحشوية وهي بفتح الشين منسوبة الى حشو على وزن فعول وهي فرقة قرن خرسانا
قوله موجب سقط حشمتهم يرد عليهم ان السقوط في الظهور والعقد غير مسلم اياه اللهم الا ان
يقال سقوط الهيبة خاصة الكبيرة ولو صدرت سرا قوله كعقد الامهات لعقد الزنا وكذا العقد
كبيرة قوله ولا شك ان زجرهم ابداء لهم في كونه زجرهم عن المنكر ابداء لهم لحب قوله
انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار اي جعلناهم خالصين لنا بخصلة خالصة لا شوب فيها هي ذكرى
الدار اي ذكرهم للآخرة دائما فان خلوصهم في الطاعة سببها قوله [illegible]
حزب الشيطان فيه ان حزب الشيطان الكافر كما يدل عليه سياق الآيات في آخر سورة المجادلة
ولو سلم العموم فهذا المذنب الغير التائب او العامد قوله التاسع الخ فيه انه لا عموم في جميع الانبياء
ولو سلم فلا نسلم الشهادة على ان صحة انه لسليمان في المسائل مما لا نسلم صحته في هذا الاستلزام
قوله فان الاتباع انما يجب الخ فيه علمه ان المخاطب انما يأخذ الحكم من المبلغ واما السهو و
والنسيان وفلتات اللسان ليس مما يعرفه المخاطب انه كذلك حتى يحسن الاتباع فلو صدر ذلك لزم جواز
الاتباع بوجه في الاحكام الكاذبة اللهم الا ان يشترط تنبيه الانبياء في الحال وتنبيههم للمخاطبين فتأمل
قوله الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه الخ فيه يحتمل ان يكون النهي في قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة للتنزيه
والتنزيه وترك المندوب من مثله يسمى عصيانا وغواية وظلما قوله ولا انه لو هناك بهذه جملة معترضة وخبر
ان قوله كان نبيا وقت وسوانا قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا
هذه الشجرة يدل على انه اوحي اليه قبل خروجه من الجنة فدل على نبوته عليه السلام فيها لا يقال الوحي
لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه مع ان المرأة لا يتصور نبوتها لانا نقول المفهوم ورد في حق

فادم

في حق ادم عم من الايات هو السماع الكلام المنظوم في النفظ وهو المسمى بالوحي الظاهر والوحي المتلو ولم يثبت ذلك بغير النبي عم بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما الالقاء المعنوي في الروع في القلب اذ اسماع الكلام في المنام ويقال له الوحي والالهام وهو المراد بما ورد في حق ام موسى من الالقاء ما يوحى به في كتب التفسير فيعني يحصل به قطعا واما انه ليس له امة في الجنة فقد يجاب عنه بان حواء امة له ورد بان الارسال الى الواحد غير معهود ولذا قالوا في تعريف النبي هو قال الله انا ارسلناك الى الناس او الى قوم كذا ويمكن ان يدفع بان غير المعهود هو الارسال الى الواحد فقط والتوقف المذكور لا يقتضي كون الناس المرسل اليهم موجودا في ابتداء الارسال اذ لا شك ان البعض الذين يولدون بعد الارسال يدخلون فيه قطعا فادم عم يجوز ان يكون مرسلا الى حواء وغيرها ويكون الموجود في ابتداء الارسال هو حواء فقط لكن قال في لباب الاربعين لو كان ادم عم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة بشر سوى حواء وكان الخطاب لها بدون واسطة لقوله تع ولا تقربا والملائكة ارسل اليه فلا يحتاجون الى رسول اخر انتهى ضمير بان ما ذكره يدل على ان الوحي المذكور لا يستلزم النبوة مع انهم صرحوا بان نبوة عم ثبت بالكتاب فالاقرب ان الخطاب بواسطة مع ادم عم واما قوله ولا تقربا فعلى طريق التغليب كما عرف في الفقه والله اعلم قوله وقد تعالى معنى جعلا له قبل هذا قريب من الحق لان اول الاية هو تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة يدل على ذلك التقدير كما يدل عليه ضمير الجمع في يشركون في اخر الاية قوله وقد قال ابن عباس الخ المذكور في الاربعين انه روي عن جعفر الصادق ان ربنا تعالى اوحى اليه اي اتخذت انسانا خليلا وعلامته اذا اوحى وامسك عنه وهذه العبارة اظهر مما في الكتاب قوله قلنا هو الخ قيل ايضا يجوز ان يكون قد وقف عند قوله كبيرهم ثم ابتدا بقوله هذا فاسئلوهم وعني به نفسه لان الانسان اكبر من كل صنم ولا يخفى انه تعسف تماما وجوابل قوله فلعل ربنا تعالى اخبره الخ وايضا يحتمل ان يكون سقيما في ذلك الوقت فلم يكن قوله كذبا اذا كان على تاويل الاستقبال كما في قوله تعالى انك ميت او اراد سقم القلب من الحزن بسبب عناد القوم وههنا وجه وهو ان ابراهيم عم صرح في حديث الشفاعة بصدور الكذب منه واما ان المراد بصورة الكذب من مقام الشفاعة ذكره مع انه ليس كذبا بانه لا يصلح منه عم قبل ويمكن حمله الكذب المباح للتخلص عن يد الظالم والعدو عن مجمعهم قوله اي قول الخضر عليهما السلام فقيل يحتمل ان يكون هذا من موسى قبل النبوة لانه بعد ما ارسل لم يكن تعرض في تعلم العلم من

من

فالاقرب ان الوحي المذكور لا يستلزم النبوة كما ان الاية لا تدل على رسالته مع ابليس
وان السؤال انه دلالة الايات السابعة

فالكلام لانا نعم الله

من العلم الحكم وقيل ان موسى هاهنا غير موسى النبي عم الا ان يكون صاحبه غير الخضر لان التواريخ نطقت بان الخضر المعمر
لم يكن في زمن موسى عم بن لاوي بعد وفاته بستين والمذكور في تفسير القاضي وغيره ان موسى عم خطب الناس
بعد هلاك القبط ودخوله مصر خطبة بليغة فاعجب بها فقيل له هل تعلم احدا اعلم منك فقال لا فاوحى
الله اليه بل عبدنا الخضر وهو بمجمع البحرين وكان الخضر في ايام افريدون الملك وكان على مقدمة
ذي القرنين الاكبر وبقي الى ايام موسى عم وانه لعلم قوله وسائل الى العسل والزنا فيه نظر اذ لم
يسند اليه الرماني القصة بل انه تزوجها بعد موت زوجها فقوله والزنا مما لا وجه له قوله
وزعموا انهم الاظهر ان يقال واظهروا انهم كما لا يخفى قوله من اسماء الظن بالخصوص اذا كان
المظنون شرا واخرى بجراه يطلق على اسائة الظن وان طابق الواقع كما يطلق حسن الظن
في جنس الخير وان لم يطابق المظنون الواقع ولو قال اسا الظن قوله العاقبات الحيات الصاعي
من الحبل القائم على تلك قوائم وقد اقام الواقعة على طرف الحائط قوله ساه عن العيمة بالعين المهملة
شهوة اللبن يقال عام الرجل يعيم ويعام عيمة والغيم بالعين المعجمة العطش وحر الجوف وهذا وان كان
انسب بالسوق الا ان العيمة بالبا ثم ذكر في الصحاح الصحاح وانما المذكور الغيم بدونها قوله
اي امره حبل الذكر على الامر لان الامر سبب الذكر قوله لان رباط الخيل الرباط المرابطة وهي ملازمة ثغر
العدو ورباط الخيل مرابطتها وتعال الطين الخمس فما فوقها قوله ونصبها الا يرقى زيادة معه اي لا يسكن من رقا
رقا ورقوا اذا سكن والولائد جمع وليدة وهي جارية والفلاة المفازة والجمع الفلا قوله في الشيطان
ان هلكه الشيطان منصوب بنزع الخافض اي من الشيطان قوله نافية على جميع الممالك ان قلت يمكن
بكون الاعجاز في ان يعطي ملكه نافية على ممالكه اهل زمانه فلم قال لا ينبغي لاحد من بعدي قلت يحتمل ان يكون
مراده من قوله من بعدي من غيري في زماني وبعده منه قول القاضي اي لا ينبغي لاحد ان يسلبه مني بعد هذه
السلبة قوله او ارادها لا في امور الدنيا قيل انه عم ضل في بعض شعاب مكة فرده ابو جهل الى عبد
المطلب وقيل اضلته حليمة عند باب مكة حين فطمه وجاءت به الى عبد المطلب وقيل ضل في طريق
الشام حين خرج به ابو طالب قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى هي اصنام
كانت لهم والثالثة والاخرى صفتان للمناة وفائدتهما التاكيد كقولهم سطر طباعه او الاخرى
من التاخر في الرتبة قوله تلك الغرانيق العلى الغرنوق بضم الغين المعجمة وفتح النون من طير الماء طويل
العنق واذا وصف به الرجال فواحده غرنوق وغرنوق بكسر الغين وفتح النون فهما وغرنوق بالضم
وغرانق وهو الشاب الناعم والجمع الغرانيق بالفتح والغرانق والغرانقة قوله وعلى هذين القولين

الفرق بين القولين ان الوحي والامر بالنكاح لكان حمل المطلق في الاول وبعض في الآخر
وان سبب المطلق خصوص العصمة والشوائب الكدورة دون الاول قوله وكان وصفه لكونه مجازا وجاز له
ذنبا فان قلت يجوز ان يكون الوصف باعتبار ما كان او باعتبار الظاهر او اعتقاد الزوجين
ومثله مجاز شايع لا يكون ذنبا لما ذكر في المفتاح وغيره من ان المجاز يعارض قلت هذا انما يكون مجازا منافيا
للكذب لو وجد نصب قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة ولم يوجد ههنا كما لا يخفى لكن وجب على الزوج
تطليقها فان قلت فعلى هذا يكون الامر بالامساك امرا بترك الواجب قلت لعله كان الواجب موسعا
لا مضيقا فلا محذور قوله الرابع ما كان للنبي الآية روي ان النبي عم اتي بسبعين اسيرا يوم بدر
فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر منهم فقال قومك واهلك استبقهم
فلعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوي بها اصحابك وقال عمر رضي كذبوك واخرجوك من بلدك
اضرب اعناقهم وقال سعد بن معاذ الاثخان في القتل احب الي فرضي رسول الله صلى بالفداء فنزلت الآية
قوله الخامس عفا الله عنك الآية ان رسول الله صلعم بعد رجوعه عن الطائف استنفر القوم الى
تبوك وكان في وقت عسرة وقحط وقيظ مع بعد المقصد وكثرة العدو فاستأذن طائفة منهم
في التخلف واعتلوا بعلل فسمع عم معاذيرهم واذن في التخلف فنزلت الآية وانما عاتبه الله مع انه عفا
الله عم لانه كان عليه ان يتفحص عن كنه معاذيرهم فقصر في ذلك قوله الجواب النهي لا يدل على الوقوع
قبل التسليم فيجوز ان يكون النسخ ما ابيح سابقا ولا يخفى انه احتمال عقلي لا يلتفت اليه في هذا المقام كما يدل عليه
الرجوع الى كتب التفاسير على ان الاغنى للسمعي باجازة ان نزل القرآن على هذا الاسلوب وهو
ان يكون طلب احد وبيان اسماع غيره وجارة الرجل زوجته قوله وانت خبير بان ما ذكره الفاضل من منع
في الوجه الثاني الا ان قال المراد مجموع الفاضلين وقد يقال ان اريد بالشك ما يعم الوهم كما هو
شايع في متعارفهم العرفي ما ذكره الفاضل في الاول ايضا فتامل الا على الرجوع على تقدير الشك
لان الاهلية الحقيقية للنبوة الاهلية الحقيقية للعصمة بناء على قول الفلاسفة والا فهي عندنا امر كلي
كما دل عليه كلامه حاصله في نفس التحصيل الفرق بينها وبين الملكة المذكورة ان الملكة مكسوب للعبد ولا كذلك
قدرة العقل لخلاف الخاصة قوله اذ لا مدح ولا ثواب لرجل بعقوله ولا ثواب الا ان المراد بالمدح المدح
في نظر الشارع المستلزم للثواب لان الحكماء يكتفون بمطلق المدح على ما سبق ولنا الثواب فانما يترتب
على الفعل الاختياري يرجع الى اصل عنه القصد والاختيار يطريح جرى الله العادة فتامل قوله وذلك
انما يتصور لمن لا يعلم اياها وايضا الغيبة وصف بالقبح انه للموصوف والعجب والتزكية وصف النفس

بالجميل تعظيما وتجليلا وغرض الملائكة ما كان كذلك بل كان تذكر ما بينهما من التعاند والسؤال
عن الحكمة مع ذلك قوله للتغليب بناء على الظاهر الذي هو كون الاستثناء متصلا وقد يقال ان الجن
ايضا كانوا مامورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر
مامورون بالتذلل لاحد والتوسل به علم ان الاصاغر مامورون به والضمير في فسجدوا راجع الى القبيلين
فكانه قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس كذا ذكره القاضي قوله مسمين بالجن روي عن ابن عباس
رضي الله عنه ان من الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس وقيل الجن من التجن وهو
التستر وكان من الملائكة طائفة مستترون اي غائبون عن الرؤية لعلو مرتبتهم ورفعة منزلتهم لا يرونهم
الملائكة التي دونهم منزلة وكذلك كانت مسمين بالجن قوله لا نعلم ولا انبياء ولما قصة هاروت وماروت
وما شعروا لجوابه ان السحرة كانوا يتلقفون الامور الغائبة من الشياطين ويلقونها بين الناس
وكان ذلك يشبه الوحي فانزلهما الله لتعليم السحر وكيفيته للناس ليتعلموا الفرق بين المعجزة
والسحر ولا ذنب لهم فيه كذا في الكتاب قوله وان الظن لا يغني الخ قيل هذا اجاز في الادلة الظنية وشرف
وجه الاكتفاء بالظن قوله في تفضيل الانبياء على الملائكة قال الشيخ الاكبر في الفتوحات المكية سالت
عن ذلك رسول الله صلعم في الواقعة فقال ان الملائكة افضل فقلت يا رسول الله ان سئلت
ما الدليل على ذلك فما اقول فاشار الي ان قد علمتم اني افضل الناس وقد صح عندكم وثبت وهو
الي صلى عن الله تعالى من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منهم وكم
من ذكر الله تعالى في ملاء انا فيهم فذكره الله تعالى في ملاء خير منهم فما ذلك الملاء الذين انا فيهم ولعل الاسلم
جمعه واقعه ان يحمل على المستند لا الى تفضيل الحديث بان خيرية الملاء يجوز ان يكون باعتبار الكثرة فان كون ثواب
مائة الف من الملائكة المقربين اكثر من ثواب عشرة رجال منهم رسول الله لا ينافي ان يكون ثم لفضل
من كل واحد من تلك المائة الالف بعينها ان يكون ثوابهم اكثر من ثوابه كما هو محل النزاع ههنا
فتدبر قوله الاول قوله تعالى اذ قد يسجح ان ادم لم يكن نبيا في الجنة اذ لا امة له بعثان فكيف يكون
قبلها لكن خفض حال النبوة ما يدل على فضل حال النبوة واما في فضل غير النبي على الملائكة المقربين فهو
بمعنى انا من ليس نبيا لا في الحال ولا في الاستقبال لا يكون افضل منهم لكن هذا الدليل انما يتم اذا كانت الملائكة
مامورون بالسجود الجميع لا ملائكة الارض فقط وضعفت فان قوله تعالى في آخر سورة الاعراف
ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون تقدم له على سجدونا يدل
على ان الملائكة المقربين لا يسجدون الا الله تعالى فان تقديم ما حقه التاخير يفيد الحصر كما تقرر في المعاني

وجوابه

وجوابه انه بعد تسليم انه لا يجوز ان يكون للاهتمام وللرعاية على الفاصلة فان دلالة التقديم المذكور
على الحصر ليست بكلية كما تقرر ايضا في المعاني ثم ان قوله كلهم اجمعون بتاكيدين يدل على صدور السجود
من الجميع وشمول الامر اياهم فيثبت المطلوب قوله وعكسه على ما في الحكمة به ظهر ان اهل السنة
يقولون برعاية مقتضى الحكمة وان لم يقولوا بوجوبها قوله واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله
العقول واما قوله عم سيد القوم خادمهم فمن الاستعارة والتمثيل فان النبي عم كان سيدهم في اصلاح
المهمات والمصالح وقد يجاب بان الخدمة من عند نفسه غير الامر بالخدمة الذي هو محل الاخذام
وفيه الكلام والحق ان التكليف يختلف بحسب اختلاف المصالح والازمان ولذا اصلح الشارع
فلعل المصلحة في خلافه ان سجود الملائكة له في زمان ملكه وقد يؤيد ذلك بان الحكمة في امرهم
بالسجود على ما روي في التفاسير اظهار ما في قلوبهم من الانقياد والتسليم فكانما نظيره بامر الا فضل
والمساوي قوله وايضا جاز ان لا يجوز ان يكون هناك حكمة اخرى لا نعلمها قوله لانا نقول قوله ارايتك الذي قبل
هذا انما يدل على ان ابليس فهم هذا التكريم فلعله ما فهم منه التكريم ابتداء لا انكر بما ولو صح فالدليل
هذا القول لا الامر بالسجود وجوابه كما سمعته من الاستاذ المحقق وهو انه سمع الله تكلم جزئيع
على انه لك اذا حكى كلاما عن قوم ولم ينكر عليهم دل على مطابقته للواقع وبهذا رد على من
قد قال ان قوم لوط كانوا يطلبون منه عم ان يزوجهم بناته وكان عم عنهم بقوله تعالى حكاية
عنهم بلا انكار قالوا لقد علمت ما لنا في بناتك من حق ولو اثبت بهذا ان الامر بالسجود كان للتكريم
كان النص الامر دليلا على المطلب كما لا يخفى قوله لان الاية سيقت لذلك فيه دفع لما يقال انهم علموا ما جمعوا
اصعاف العلم بالاسماء كالعلم في اللوح المحفوظ وما حصلوه في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار
المتوالية فلا يلزم بما ذكر افضليتهم عم منهم بوجه الرفع ظ قوله والشق فيكون افضل لقولهم فيه بحث
وهو انه قد سبق ان المراد بالحديث هو ان الاشق افضل بعد المساواة في وجوه المصالح فلعل في عبادة
الملائكة مصالح لا يحصى فلا يثبت افضلية عبادة البشر منهم وان كانت اشق ويمكن ان يقال ما ذكر
احتمال قادح في القطع لا الظن وهذه المسئلة وان كانت من المسائل العلمية يكتفى فيه بالظن والتخمين
للعجز عن القطع والتعيين بل كما لا ترى كلها بالفعل بهذا في صنف من الملائكة وهم غير الروحانيات
المذكورة في الوجه الثاني قوله ونسبة المعكوس كنسبة الاجساد الى نسبة المعكوس اي الروحانيات
كنسبة الاجساد الى الهياكل العلوية فكما ان الهياكل اشرف فكذلك الروحانيات قوله الروحانيات قول
لا يخفى ان هذا الوجه وكذا بعض الوجوه المذكورة مخصوصة بالملائكة الارضية التي لا نزاع في فضل

فضل يؤيد هذا الفهم قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة فتامل

قال في التفسير الكبير فانه قيل الملائكة لهم شهوة تدعوهم الى المعصية وهي شهوة الرياسة قلنا هب ان الامر كذلك لكن البشر لهم انواع كثيرة من تلك الشهوات عادية الاشياء واحدة وهي شهوة الرسالة وليس للملائكة الا شهوة والمبتلى بانواع كثيرة من الشهوات تكون الطاعة عليه اشق من المبتلى بشهوة واحدة

الانبياء عليهم م ر ومبني على القواعد الفلسفية فان الملائكة عندنا اجسام لطيفة لا من قسم المجردات
وكون كمالاتهم كلها بالفعل ممنوع وايضا علمهم بالكوائن ماضيها وآتيها ممنوع قوله فتدبر اي لتطلع
على ان ما ذكر من الوجوه على تقدير تمامها لا يدل على اكثرية فضيلتهم بمعنى كثرة ثوابهم قوله فيما يماثل مثل
ذلك اي جعلها متميزة قبل الاتصاف بثبوت النبوة وبعدها كما سيجيء ففائدة التفضيل على الخصوم
قبل النبوة والا فاني تصور من السني الجاهل بهذه المسئلة حتى تحيل كلام الشيطان قوله
الجواب ان النصارى وقد يجاب ايضا بان معنى الآية الرد على من جعل المسيح ابن الله ومن جعل الملائكة بنات الله
سبحانه الا ان الغرض الرد على الاولة صدرا والبعض ظاهر وقد اجاب في الباب الاربعين بان نبينا عم
افضل من المسيح ولا يلزم من ترجيح شيء على المفضول ترجيحه على الفاضل وبان الآية بعضهم ترجيح كل الملائكة
على المسيح لا ترجيح كل واحد وهو محل النزاع وقد يدفع الاول بانه لا قائل بالفضل بين عيسى عم ونبينا من الانبياء
عليهم السلام وفيه ما فيه قوله قال الامام الرازي في الاربعين الى الظاهر من منقول منكري كرامات الاولياء
انهم ينكرون جواز ناقضية البعض على هذا الظاهر وكرامات لحصل فائدة بيان ان الخلاف المذكور في المتن
في الوقوع لا في الجواز قوله ما لا يقدم عليه مصنف على الاول فلان المعجزة ان يكون مقرونة بالتحدي
فظاهره للقوم حاصله لحصوله وحصول الرسول لتمكن الاستدلال بها وما ذكر من الامور ليست
كذلك كعبد وكونه من جنس الامور معجزة لزكريا لعلم كيفية حدوثها والثاني منتف لقوله تعالى كلما دخل
عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله فلا يكون ارهاصا لعيسى عم لما علمت
مريم من ابن حصوله لكن على انه لا منع للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله وصفاته مقرونا
لعمل الطاعات غير مقرون بدعوى النبوة وههنا كذلك ثم ان هذه الحوادث قد ذكرت بعظمها حال مريم
ولا زكريا ولا العيسى عم قوله وثانيها احضار هذا على الاشهر وقيل الذي احضر العرش هو الخضر عم
وقيل جبرائيل عم او ملك ايد الله به وقيل سليمان نفسه قوله المرصد الثاني في المعاد
المعاد ههنا مصدر ميمي او اسم مكان او زمان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه
والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة
بعد الممات والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني على ما تراه الفلاسفة فمعناه رجوع
الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات قوله لما انه لا يمتنع وجوده ثانيا الخ
اه اورد عليه انه لم لا يجوز ان يكون سبب امتناع العود وصفا لازما للمعدوم الموصوفة بطريان
العدم لا لذاتها مع كونها قد طرأ عليها العدم ولا يلزم ان لا يوجد ابتداء لانتفاء سبب الامتناع

فيه اشارة الى ان هذا الدليل يعم الامرين منه

ولذا ينبغي من يتكلم بتجرد النفس كالحكيم منه

اعني

ابنغ طريان العدم فان قلت لو كان الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب
العدم لكانت الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود وممتنع العدم والتالي بط فكذا
المقدم قلت الايراد المذكور منع وسنده في الحقيقة فما ذكرنا ان كان للسند لم يفد وان كان
ابطالا له لم يتم الابطال لانه قياس فقهي كما تقرر في العقليات ولو سلم فابطال للسند الاخص اذ فيه
سند المنع بما نشار اليه المص بقوله فان قيل العود نظر علمنا الوجود امر واحد فقبل الانتزاع
في صحة هذا المقال لكن لا اثر له في السؤال اذ لا شك ان الامتناع اقتضاء مطلق العدم
لا العدم المخصوص الاثر ان العدم المسبوق بالوجود لا يمكن ان يتصف بالممتنع فضلا عن
اقتضائه وكذا الوجوب عبارة عن اقتضاء مطلق الوجود لا الوجود المخصوص الاثر ان الوجود
بالعدم لا يمكن ان يتصف به الواجب فضلا عن اقتضائه وكون الامكان عبارة عن لا اقتضائهما
مطلقين وقد تقرر انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات واذا تمهد هذا فنقول موضح
المعترض ان العود ليس وجودا مطلقا على ان وجد بل هو وجود معيد لكونه بعد العدم فلم لا يجوز
ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المعيد ولا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق من غير
لزوم انقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي فقول المص ولو جوزنا كون الشيء الواحد
لا تعلق له بكلام المعترض لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا ذلك وكذا قوله الوجود ايضا واحد
الى قوله لو جوزنا الان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتدا
ايضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة انما اختلفا فيهما بحسب امر خارج
والمعترض لم يعد له في ذلك ولم يلزم ايضا من كلامه ان الوجود في المبتدا والمعاد متغايران
بحسب الاضافات الى امر خارج فيجوز ان تقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما ولا تقتضي
عدم الاتصاف بالاخر ولا تنافي هذا اي لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود
الاخر هذا وقد يقال في اتمامه لبيان امكان الاعادة لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق
غير ممتنع فاذا امتنع اتصافها بالوجود المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود لكان هذا الامتناع
ناشيا اما من احد القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ
لهذا الامتناع والا لم يتصف بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لما اتصف بالبقاء على
ان الوجود الحال بعد ان لم يعد زيادة استعداد الاتصاف بالوجود فمعلوم بالضرورة انها
لا تستعمل مما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات وكذا نعلم بالضرورة انها لا

المسبوق

هذا الاعتراض ماخوذ مما ذكره المص في المقصد السابع من المرصد الاول الذي في الكتاب الكلية بلا عراض حيث صرح فيه بجواز اقتضاء الحدوث العرض العدم في الزمان الثاني والثالث والرابع مثلا دون الزمان الثاني قال الشارح هناك فلا يلزم انه يوجب قوابه العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابدا بل يلزم ان يكون اقتضاء قوابه عدمه مشروطا بالوجود في زمان سابق عليه وسبحانه ممنوعة الى هنا عبارته

انه لاجتماعهما في هذا الامتناع فان اتصافهما بالوصف المعد بهذا من العدمين اعني العود
غير مسبوق والله اعلم قوله اي فذلك المعدوم اتصاف بالوصف الاول قيل الاقرب ان يحمل
الاعادة التي جعلت ايضا اعادة الاجزاء وما بقي من المواد الى ما كانت عليه من الصور
والتالفات لا اعادة المعدوم لانه لم يبق ما كان القابل المستعد فضلا عن ان
يستعد ملكة الاتصاف العلم به قوله يا فسا معقوله نحو وله المثل الاعلى قيل معناه وله الوصف
الاعلى الذي ليس لغيره مثله وهو انه القادر الذي لا يعجزه عن شيء من انشاء واعادة
وغيرهما من المقدورات او قال الزجاج وله المثل الاعلى اي قوله وهو اهون عليه قد ضربه لكم مثلا
فيما يصعب ويسهل والبيضاوي كلام الشارح وحاصله اي معنى الاية هو اهون عليه فيما يجب
عندكم ويقاس على اصولكم ويقتضيه معقولكم لان من اعاد صنع شيء كان اسهل عليه في ذلك
قيل الا انه عليه ابدع الخلق قوله اما الضرورة فقالوا لكن اعترض عليه شارح المقاصد بانه مخالف
لكلام القوم وللتحقيق فان ضرورة مقدمة الدليل لا يوجب ضرورة المدعي ويمكن ان يدفع
الكل بانا نحمل هذا القول على انه بنيه على الضروري او يكون بناء على السبب الغرض الاخر في العبارة
او على ان هذا القياس لازم لتصور طرفي المطلوب فهو فطري القياس فلا ينافي الضرورية نعم
يمكن ان يدفع ما ذكره في بيان الضرورية بانه لو تم لدل على عدم بقاء الشيء والا لزم تخلل زمان البقاء
بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه وما قيل من ان التخلل انما يتصور بقطع الاتصال والوجود
نوع من الحلال ولا اخلال في الباقي فليس بشيء لان الباقي موجود في زمان بقائه وزمان بقائه متخلل
بين زمان وجوده في الطرفين ولا فرق بين وجوده في الزمان المتوسط وعدمه قوله كفاه اعتبار التغاير
في الوجهين الواحد قال الاستاذ المحقق فيه نظر لان الوصف الاول مقدم صفة الزمان على العدم
المتخلل وهو مقدم كذلك على الوصف الثاني والمقدم على المقدم على الشيء صفة متقدم على ذلك الشيء فيه
فما ذكره يلزم تقدم الشيء على نفسه وبطلانه من الضرورية وانت خبير بان اللازم تقدم الوصف
الملحوظ باعتبار على ذلك الوصف الملحوظ باعتبار اخر وما لم يقدم احد الاعتبارين على الاخر
ولم يثبت التخلل لا اصلا قوله اعادة عوارضه المشخصة وعلى هذا يمكن ان يدفع ما سبق بيان الضرورية
لجواز مغايرة المعاد للمبدأ بالعوارض الغير المشخصة فيتخلل العدم حينئذ غير محال لان تخلله بين المتغايرين
انما يدفع التخلل بين الشخص الملحوظ مع جميع عوارضه ونفسه ولا يدفع التخلل بين الشخص ونفسه ولا بين
ذات الشخص ونفسه لانا نقول ان اريد بذلك انه لا يستلزم الا نفيه المصحح للتخلل بين الشخص ونفسه ولا

بين

بين هوية الشخص وبين لانا نقول ان اريد بذلك انه لا يستلزم الا تنه المصحح للتحليل بين الشخص ونفسه
ولا بين المشخصات ونفسها فالمر مائة ط صورة ان المعدوم بعد عدمه نافر وهذا القدر يكفي لصحة التحليل وان ابدي
انه لا يسع فيه التحليل فهو لو كان مع تغايره فبطلانه ممنوع ولكن لا يجوز في كل وقت يشبهها اخر فقيل
هذا انما يرد لو اريد من الوقت مطلقا من المشخصات اما لو اريد به زمان الحدوث دون زمان البقاء فلا
يرد هذا ولا الزام الشيخ للتلميذ والفرق ظاهر فان لزمان الحدوث مدخلا في سعادة الشيء وشقاوته
بسببه ولذا اشتهر ربط الوقت في بداية الامور كالحرث والعقد وبداية الكتب ونحوها الا في زمان
بقائها ومنشأ اختلاف العوارض عندهم فقد يجعل منشأ التغاير الذات كالفصول والصور النوعية
واجيب بانه مع انه كلام على السند مدفوع بان المعتبر في الوجود لا يتصور هو بعينه ثم ان ما لا يتصور
عدم في البقاء لا نقص في الاعادة ايضا قوله الثالث الحكم الصحيح الى آخره عليه ان توسطا مساع الحكم بصحة العود
لا يعاد التمييز لقولنا انه لا اصلا اذ لا يمتنع وقوع العود سائر العلل من غير ان يتصور متصور او يحكم
عليه شيء من الاحكام فالاولى ان يقرر الدليل بانه اذا عدم الموجود لا يتصف بصحة العود فلا يمكن عوده
وانما قلنا لا يتصف بها لان اتصافه بها فرع امتيازه قوله والجواب اه وايضا لو صح ما ذكر لزم ان لا يجوز
احداث شيء ووجوده اصلا اذ لا يصح الحكم عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه ويتصف
بجواز الحدوث وذلك يستدعي التمييز فما هو الجواب في جواب الاحداث فهو الجواب في جواز الاعادة
قوله وانكرها الفلاسفة لكن القائلون بعالم المثل يقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع
لكن قالوا انها في عالم المثل ولم يقولوا بانها من المحسوسات كما قال به الملاميون والاكثرون من الفلاسفة
يجعلونها من قبيل اللذات والآلام العقلية قوله لو اكل انسان انسانا الى آخره قيل لا حاجة الى هذا الفرض
فانك اذا تأملت في ان التربة المعمورة علمت ان تراب اجساد الموتى قد حصل منها النبات واكله
الدواب واكلناها وايضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه قوله فثبت انه لا يمكن اعادة جميع
الابدان باعيانها كما زعمتم قيل هذا انما يتم لو كان هو المبتدأ بعينه ولكن لا نقطع بذلك ولا برهان عليه
قطعيا كما ستصرح به بل يجوز ان يكون الاعادة بالمثل بحيث لا يمتاز عن الاول عند الحس وبعد هذا فهو بعد
وعلى هذا لا يتم الدليل فان قيل فح لا يكون المثاب والمعاقب هو المطيع والعاصي بل شخصين آخرين وهذا
عقلا وشرعا قلت المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب هو النفس لا غير والبدن آلة في ذلك وتغاير
الآلة لا يوجب تغاير ذي الآلة وقد يقال يلزم من هذا ان يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية
غير من اطاع وعصى لان الروح المجرد لا يحاذيها قوله وهي الباقية من تولد نعم الآخرة فهل الا ظهر

هذا مذكور في اواخر بحث الجوهر من المقاصد منه

المقصد الثالث في حشر الاجساد

بط

ان يقال وهي الاجزاء الحاصلة في اول الفطرة اي اول تعلق الروح بالبدن مما لا يتعلق به بدونه عادة

لان وجود اجزاء في البدن باقية من اول العمر الى آخره في حيز المنع نعم يعلم كل احد بديهة ان ذاته من اول

العمر الى آخره باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزاء من بدنه لجواز ان يكون خارجا عنه لجب

اعادته في الاكل بل في المأكول فان قيل يجوز ان يصير تلك الاجزاء منيا في الآكل ويحصل منه مولود

فيكون الاجزاء الاصلية من المأكول اجزاء اصلية لذلك المولود فيعود المحذور قلنا الفساد في الجواز

بل في الوقوع فلعل الله تعالى يحفظ الاجزاء الاصلية يستحيل من ان يصير اجزاء اصلية لشخص آخر

على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يحفظها الملائكة بامر الله تعالى عند حضور

الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب وبتقدير

لو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأكول فلا دليل قطعا على كونها اجزاء اصلية للمولود يحشر

معه لجواز ان يكون اجزاء زائدة الاصلية للاجزاء الهابطة [illegible] شرح الملكي على الجزء المنور كما ورد في الحديث الصحيح وايضا

اللازم حشر الروح مع جزء من البدن اي جزء كان في فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فهو يجب

ونحو ان اللذة على تقدير تسليمه الارتفاع الالم لا انتفاؤه مطلقا ومن المشبع عدم حصوله على تقدير تركه

على حالة التهم الا ان يعتبر الالم حالة الجوع والارتفاع بالموت والعدم ولا يخفى بطلانه الباقين للنفس الكل طلقة

والقائلين بان النفس جسم اما هذا الهيكل المخصوص او جسم داخل فيه وهو الاجزاء الاصلية كما علم من مذهبهم

نسخة وان لم يثبتوهما معا قال في شرح الصحائف وهذا على وجهين احدهما ان يكون الروح مجردا

عن المادة فيفسد الجسم ويتعلق به الروح ويتعلق بجسم آخر من غير اعادة الجسم الاول وهذا مذهب قليل

من اهل العلم كالغزالي والفارابي ومن تابعهما الثاني ان يكون الروح جسمانيا ويعاد الجسم

الاول ويعود فيه الروح وهو قول كثير من المسلمين واكثر النصارى الى هنا كلامه فتأمل نسخة لان الفنا كل

بحث بعد الوقوع مع حصوله للمعقول ليكون متصفا به يرد عليه ان الالم الوجوب لعله فانه ليس قبول الكل للفناء

والفساد ان ذلك الشيء يصير معدوما ويحل عنه الفناء والقوة على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه

بل معناه ان ذلك الشيء يعدم في الخارج نظرا الى القوة والفناء نعم يجوز الاجتماع في الزمان [illegible] الله

يجوز ان يحصل الشيء في الزمان ويقوم العدم الذي يجيء في زمانه لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين

بخلاف ما نحن فيه لجمعهما الفرق على ما حرره بعض الاذكياء ان كون الشيء محلا لاستعداد وجود

هو متعلق الهواء به استعداد الوجود له محلا لاستعداد فنائه اي استعداد العدم عنه

فالنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لا حلول

كالانها

كما لا تنافي بواسطة فيكون البدن محلا للاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما يوجد تعلقها به عند وجودها
في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها
فهذا الاستعداد كاف بحسبان الوجود عليها التعلق ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب
اولا وبالذات الى وجودها في نفسها لتصحيح قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة
له والشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له وكما جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز
ان يكون محلا لاستعداد انقطاع تدبيرها عن عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها
في نفسها لا بالذات ولا بالعرض وظهر الفرق بين استعداد حدوثها واستعداد عدمها وان الاول
يجوز قيامه بالبدن دون الثاني واندفاع النقض بالصور العاقلة لان انتفاء حلولها في المادة
يستلزم انتفاءها عندهم واستبان ان هذا مبني على بساطة النفس وتجردها وقد تحققت فيما سبق
ان ادلة ذلك عبرنا منه وعلى تقدير تمامها جاز ان يكون قابل الفناء نفس النفس فلا محذور في ذلك كما تحقق
الآن وهذا هو الجواب الاجمالي والتفصيلي مذكور في المطولات قوله واما العالم الخ قال ابن سينا في بعض كتبه
اما قدر العلم الذي يحصل بالسعادة الاخروية فليس يمكنني ان انص عليه نصا الا بالتقريب اظن
ان ذلك ان يتصور الانسان المبادئ المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا برهانيا
ويعرف العلل الغائية للحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب
بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية
وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة على الكل اي وجود يخصها واي وحدة تخصها وانها كيف تعرف حتى
لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتيب الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا
ازداد للسعادة استعدادا قوله لما قصة آدم وحواء وكانا في الجنة وحمل الجنة فيما يحكى الشأن
من بساتين الدنيا كما في موضع مرتفع يجري مجرى الطلاعة بالدنيا وتزعمه كالنوف لاجماع
المسلمين على ان الالف واللام في الجنة المذكورة في القصة للعهد والمعهود غير جنات الدنيا سيما قائل بخلق
الجنة دون النار فسوءها سوءها قوله بلفظ الماضي لا مر وقته في الوحي اعني الكلام يحمل على التعبير عن المستقبل
بلفظ الماضي مبالغة في تحقق وقوعه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة هذا الدليل لا يفيد ظنا قويا
فضلا عن اليقين او قد سبق ان الله سبحانه لما لم يكن زمانيا لا في ذاته ولا في صفاته كان نسبة كلامه
الى جميع الازمنة على التسوية الا ان حكمة الله تعالى اقتضت التعبير عن بعض الازمنة بصيغة الماضي وعن بعضها
بصيغة المستقبل قوله ولان للهلاك لا بمعنى الخروج عن الانتفاع في شرح المقاصد بان الفناء هو العدم بالهالكية

ش رد على الجواب بانحلال هذا ان الدليل يشعر بنقوض بالصور العاقلة بان وهو لا يتعلق الا بالعدم على الصور العقلية

اداه

ش رد على ابطال الاستدلال على نفي ذلك بقوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا بان الهبوط انتقال من المكان العالي الى السافل

الادنى

والكلام على الظرف الجنة والنار والانسان وسائر العصر مما لا يستلزم الحرج ولا غيره من المحالات المذكورة
وانت خبير بان ما لا يعلم الخرق وبقاه من بعض الوجوه لا يعلم الفناء اصلا ان اصلح جواب للحكمين
فلسائل قوله فلا لحال لما هو شئ من الممكنات الظان منع المنى لمظة المسعة للدخول والوصول اليه لاماه كره الناتج
اذ لا ينبغي ان يكون في حيز فلك الدوران كونه وفساده لا لهم اسعا سماء دائمه لكن لعله القاعدات
لا يخلو اعني بانه بما ذكره الشارح فتدبر قوله انهم لا يقولون بعدم الفولية لا لحصص سبب الكلام اذ
البالغ مع التعلق بسد آخر هو السماء ايضا بل بعد آخر على الاطلاق ثم كون في تحرير الشبهة
قوله فيعرض بينها خلاء فان قلت لو كان ما لنا اخر ملاء ولم لا يجوز ان يكون المالي عليه آخر فيكون كذلك ايضا ثم
يمكن ان يقال لا نسلم ان الفلك بسيط ولا نسلم ان شكله الكرة ولا نسلم انه يجب ان يكون للعالم الآخر فلك آخر
قوله وانت خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا كما صرح به الامام في المحصل فالاولى ههنا ما ذكره الآمدي
وهو ان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكمة وغاية والفائدة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب
وهو مستحيل قبل يوم الجزاء اجماعا من المسلمين فلا فائدة في خلقهما الآن فيكون ممتنعا عقلا والجواب
وجوه دعاء الحكمة في افعاله تعالى وعلى تقدير تسليمه لا نسلم انحصار الفائدة في المجازاة فلعل فيه فائدة اخرى قد استاثر
الله تعالى بعلمها اذ لا يعد ذلك قوله وهو هلاك اكلها لجواز ان يقال فليكن الاكل يوم الجزاء وذاتها الآن
لكن نادرة على بقاء ذاتها ايضا قوله لكل شئ هالك الا وجهه لم يلتفت الى هذا القول واحسن ما يقطع
مادة الشبهة قوله لامتناع تداخل الاجسام ولانا لسنا الآن في الجنة بالاتفاق فلو كانت السماء والارض عرض الجنة
الآن لكنا فيها الآن قوله والجواب منع وصول الغرض ولو سلم فالعرض المتصل بالمبعوث فاتق
الوجوب قوله لانا نقول الحالة ممنوعة فان علمه الكذب بعض يستحيل عليه تعالى اجماعا ولا شك ان جواز
المحال محال وليت الظان هذا الكلام بالنسبة الى المعتزلة وهم لا يقولون الا بالكلام اللفظي وقد سبق ان البعض
في الكلام اللفظي من قبيل القبح العقلي الذي نحن لا نقول به نعم يثبت بخبر النبي عليه السلام الكذب في كلامه
مطلقا واما انه امر محقق فيه بناء على انه نقض فممنوع بل فيها بحث وهو ان مراد المعتزلة بكون النقض واجبا عليه
ان الخلف اللائق والحكمة المستتبعة لمصلحة الحكيم ان ياتي به لما انه يمتنع عقلا بالنسبة اليه وهم مع ... هم
عليه تعالى ما اصحبوه قائلون بكونه سبحانه مختارا بلا خلاف منهم فعلى هذا اندفاع اصل السند لانهم لما ذكروه
في حيز الجواب محل كلام فليتامل قوله واستحقاق العقاب اي العقاب المستحق كما في قولهم حصول الصورة
فلا الحاجة تعوله بل العقاب ان لم يرده ما حاصل المعنى كما يشعر به لفظ هل لجواز ان لا الخلاف لكنه لكن
لكنه نادر فكيف لا غاية لذلك الانقطاع ... وجواز كونه مشتملا على غاية وحكمة

لا يعرفها

لا نعرفها بما لا شك فيه بعده قلت ليس المراد عدم خلق العلم بالانقطاع بعد وقوعه حتى يرد ما ذكرته
بل المراد عدم خلق العلم بانقطاع العقاب مثلا حال كونه معاقبا حتى يسقط ملاحظة منه الانقطاع ٤
وبيان في الخلوص وما يتمسك به ان حاصل التمسك ان الثواب والعقاب لا يتميزان عن مضار الدنيا
ومنافعها الا بالدنيوية عن خالصة عن الضد فيكون بان خالص ووجه الضعف ظاهر لجواز ان يكونا
كلاهما غير خالص عن المنافي مع الامتياز بوجوه اخر فضلا عن الوجه الواحد فان كلامكم مبني على
المنافي للاحباط اذ ليس هو في المقصد السابق اي صحة الاحباط مبنية على استحقاق العقاب ومنافاته
للثواب فبناؤه عليه دور الكلام الا ان يقال معنى البناء على المحافظة انه لا يتم الا بالقول به اولا
او لم يصح فلا يلزم منه محذور لان الاحباط اما للكلالة منا حيث لو كان الوعيد الذي ما كان ٥
لا يصح النفي الا بان يجعل مجازا عن عدم حاصل فتامل وهو عندهم سائغ استحقاق العقاب فهو
من العصمة الاحباط كما لا يخفى لان الخلف في الوعد بعض فيه بحث لانه ان اراد به بعضه في الصفة
ثم وان اراد بعضه في القول فهو القبيح العقلي نفسه كما اعترف به المصنف من امتناع الكذب عليه سبحانه
والاشاعرة لا يقولون به فكيف يصح الاستدلال به على وفاء الوعد على انه اذا كان بعضا لحسن به التهاون عنه
بعد وجوب الثواب وهو خلاف المذهب فالاولى ان يقال التمسك بان الخلف كذب والكذب ممتنع في كلامه تعالى سواء علم ما
بالضرورة من الدين كما سبق وان امكن عقلا ولا يعد الخلف في الوعيد بعضا على ما دل عليه قول الشاعر
ولاني وان اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي ويرد عليه انه يعد كذبا وقد دل الاجماع
على امتناعه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي وما قيل ان الكذب انما يكون في الماضي
دون المستقبل ولا يخفى فساده والوجه ان يقال الوعيد مشروط اي الاخبار عن استحقاق العقاب لا عن وقوعه حتى
يلزم الخلف بالعفو وقد يقال الوعيد ليس باخبار عن وقوع الموعود في المستقبل بل انشاء ايقاع
وكذا الايعاد فلا كذب في الاصل فليس كشيء منها واما قوله تعالى ما يبدل القول لدي فلعل المراد بالقول
الثابت كقوله تعالى لاملان جهنم واما عمومات الوعيد ففيها التخصيص على العفو في الجملة فليس منه ذكر
على ان الكفار مخلدون في النار ابدا واختلفوا في اطفالهم والاكثرون على انهم في النار ايضا لدخولهم في العمومات
ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سالت رسول الله عن اطفالهم فقال صلى الله عليه وسلم هم في النار وقال المعتزلة
هم خدام اهل الجنة لانه تعذيب من غير جرم بظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وقيل من علم الله
منهم الايمان على تقدير البلوغ فهو في الجنة ومن علم منه الكفر ففي النار وقد اختار المذهب الاول لانه جامع
للحديث ولدخولهم في تحت العمومات الواردة في حق الكفار لانهم ليسوا بكافرين واعطاؤهم حكم

الكافرين في الدنيا السعداء بؤسهم لا يعني تعقيبهم ما هم فيه الخلود في النار قوله لكن منها تلك الوجوه
لكن انه واحدا من منكري الحشر اورد مثل الشبهة على الاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني فاجابه بانا
مثل بلغ الحالة موجود فيما بيننا وذلك لان الاطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة
وتنحدر فيها بحيث لا تحصل مثل ذلك الانطباخ اذا جعل في القدر والطبخ انما يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة
المعدة اقوى من حرارة القدر التي تغلي بها انا لا نتأذى بمثل الحرارة فاذا جاز ان لا يكون الحرارة القوية
مؤلمة فلا يجوز بقاء الحيوان بها ابدا قوله الجواب ان فناء الرطوبة بالنار [illegible] عندنا ولو سلم فلا يلزم انتهاء
الى الموت لجواز ان يتمكن القادر من امداد بدل ما يتحلل من الرطوبات ويمكن ان يدفع بمنع ان يتحلل من
الرطوبة بعد مدة بعدها اكثر مما يتحلل في ابتداء الوجود لا نعلم ان تأثير الحرارة مهما طالت كان تأثيرها
اقوى فيكون التحلل اكثر [illegible] وربما امداد القوة القادرة مساو [illegible] بانعدام الرطوبة الغريزية
في الاستمساك عن عدم الحرارة الغريزية فيكون انقضاؤها بسبب انتقاص الحرارة الغريزية وانتقاص الحرارة الغريزية
بسبب تكثير الرطوبات الغريبة لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت عن اصلاح الرطوبات الغريبة
ونضجها وتكثر لذلك الرطوبات الغريبة وكثرة الرطوبات الغريبة سبب لانتقاص الحرارة الغريزية فلا يزال
ما كر منها الاسباب بعضها ببعض الى ان ينتهي الامر الى فناء الرطوبة الغريزية فيفنى الحرارة الغريزية لكون الرطوبة الغريزية
مركبها ومحلها ويحصل الموت والجواب ان هذا مبني على تأثير القوى والطبايع فيما يترتب عليها من
الافعال وهو باطل عندنا بل الكل بمحض خلق الله تعالى قوله واما ان يكون ذلك قبل دخول النار [illegible] فلم لا يجوز ان
[illegible] النار بمحض العذاب في [illegible] الدركات فالاولى التمسك بالاجماع [illegible] ويمكن ان
بان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هو الجنة قوله في الاحباط لا نزاع في احباط الطاعات
[illegible] بالكفر واما [illegible] فاثبته المعتزلة ونفاه اهل السنة احتجت المعتزلة بقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم
لبعض ان تحبط اعمالكم وبقوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم وقوله تعالى ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى اجاب في شرح المقاصد بان من
عمل عملا يستحق به الذم مع ما كان عمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال حبط عمله كالصدقة
مع المن والاذى وبدونهما وفيه نظر لان الجواب انما يتم اذا حمل انه الصدقة في مقارنة
المن والاذى لو تأخر عنها وابطلها [illegible] ذلك الحمل مخالف للنص الصحيح لا داعي
الى ارتكابه على ان قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ابطال السيئة بالحسنة والظاهر ان
[illegible] قوله الى رعاية الكثرة لا بالنظر الى اعداد الطاعات والمعاصي بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار
فرب كبيرة يغلب وزرها اجر طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبطها ذلك بل هو مفوض الى علم الله تعالى

قوله

قوله بسببه ان حبطت ما معنى الثواب به وانه منفعة خالصة دائمة مع ان مرتكب الكبيرة مخلد في النار ويجيء
ان الايمان عبارة عن الاعمال عندهم فلعل المراد انه يثاب به بعد التوبة وشرط تكميل الايمان
قوله بل العكس اولى وقد يجاب عنه بان هذا انما يتم ان لو اعتبر عدد الطاعات والمعاصي لكن ليس كذلك بل المعتبر
ضررها كما هو مقرر في الموازنة حسنة واحدة او زاد عشر سيئات قوله وقال ابو هاشم بل تتوارد
تؤيد مذهبه هو ... واما ... مع انه ... الآية قوله فيكون الشيء موجودا حال
ما كان معدوما وهذا ينافي قول الجمهور من ان المعلول مع العلة انما اذا لم يجوز ان يكون ان البطلان يعقب
ان الملاقية لم يرد هذا قوله بان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق ... والحق ان الله ليس ... بانه
وتاثير ... بل معنى احباط الطاعات ان الذنوب لا يثاب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثاب عليها ونشر
العقوبة على المعصية على العدد ... قوله ... لان هذا الكلام انما يلائم
مذهب الامدي لا مذهب الامام الذي ... لانه ... على هذا ... المنافي ... حكمه
الى ... بعدد ... ولا يلزم ... بعدد ... بل المنافي ... السابق و...
بعينه قوله فان الحسنة ... عشر امثالها ... اشرنا اليه سابقا ... المساواة والمغلوبية
عندهم ليست باعتبار العدد بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار فالمساواة والمغلوبية عندهم
... بعضها مع مقابلة عشر سيئات لحسنة مثلا فاذا حمل المساواة والمغلوبية على هذا لم يتم الوجه الاول
من الجواب فتامل قوله فلا يقولون ... في غير صورة النزاع ... لعلهم يقولون لا استحقاق
بالصغائر المفردة ... يدل عليه ... قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
واما الصغائر المقرونة بالكبائر ... الاستحقاق عندهم ايضا فيجوز ان يعفو الله سبحانه عنها ويمكن
ان الله تعالى لم ... العفو ... استحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا وان او هم في الجملة
... على ... بالاية الكريمة ويدل على ... استحقاق العقاب بها مطلقا ... الشفاعة
... العقاب كما لا يخفى على المصنف قوله ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
فقد يقال هذا انما يكون ... اذا ... عموم الذنب للصغائر والكبائر واما اذا ... بالصغائر
... لذنبك فان ذنبه صغيرة قطعا ولا ... للمعتزلة القائلين بعدم استحقاق
العقاب بالصغائر ... ويمكن ان يقال لا شك في عموم الذنب للصغائر والكبائر ولا دليل
على التخصيص واما ... لذنبك فقد ... ان ... ولا يخفى عمومه للصغائر
والكبائر على ان ... عليه السلام ... الا ... الامة ... قوله انما ... صح

الثواب اعترض عليه بان الشفاعة لو كانت حقيقة فيما ذكروا لكنا شافعين للنبي عم حيث
قال النسابه الله تعالى لو ماده كرامته وهو نيط ابعادا اصطلحوا ان ما التعين في الشفاعة كون الشفيع اعلى
من المشفوع واما القول بان الشفيع قد يشفع لمن هو اعلى مع انه على سبيل التشبيه والمجاز
او الشفاعة اما في العرف على صالحا الوصل العرفي كما يدل عليه السعاد من الشفيع كالمشفوع له فرده
لحصله الشفيع بحسم لعله التمسك [illegible] وبعمام آية فيه بحث اذ لو اتقى ما معهم من ظاهر الاية على عمومه
بكما بحمومه لزم انما اثبت الشفاعة اصلا لان زيادة الثواب نفع عظيم فان واحصص فالامر سهل
وفيه بحث لان الضمير قد يجاب عنه بانه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان
المسعه خاصة بحسب الوضع وعلى ضعف ذلك كما يعرف في الاصول فاذا دلت لأجل في الرابع ايما بلونها
السطح المستوي منه ان يكون جميع العالم على السطح اللهم الا ان يعلل بكان الضمير للمنكرة في سياق النكرات
وعمومه لكونه في سياق النفي [illegible] والخاص مقدم على العام لان الخاص قطعي والعام ظني وهذا
على مذهب الشافعي وعند القائلين بان العام ليس فيه شبهة واما على مذهب الحنفية القائلين بان
العام قطعي كالخاص الا اذا خص منه البعض فالجواب ان يقال قد خص الشفاعة لزيادة الثواب
حين قيل للمؤمنين اتفاقا والعام الذي خص منه البعض ظني بالاتفاق فيجوز تخصيصه بالاحاديث
الواردة في الشفاعة لاهل الكبائر وايه اعلم [illegible] من حيث انها معصية لكونه معصية فان في شرح
المقاصد لخوف النار او لطمع الجنة فهل يكون توبة فيه تردد بما علم انه ندم لكونه معصية ام لا
والحق انه لا تردد لان معنى كونه معصية انها تبعد من الجنة وتقرب من النار ولا يتوب الرجل
منها الا لذلك المعنى نعم يلوح من التوبة ان يكون لوجه الله تعالى لا يطمع منه ولا لخوف نار لكن
التوبة من المعصية من حيث انها معصية نعم الكل والله اعلم [illegible] مع عدم ان لا يعود اليها اعترض عليه
بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول ونحوه فالعزم على ترك المعاودة انما يكون
التوبة في بعض الصور ولا يطرد في كل حال وجوابه يفهم من قول الشارح ورد بان الندم
وفيه بحث لان قوله آه مبني على كلام المص ان الظرف متعلق بالعزم ومبنى البحث على انه متعلق بالنفي
المستفاد من لا يعود ويجوز ان يتعلق بالعود ايضا ويعين ذلك كتعلقه بالنفي كما في الواجبات
مثل الاثم المقابل على الواجب للفرق بين المعصية والمعصي عليه فان ترك القبيح لكونه قبيحا لا يحصل
الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب فانه لكونه اتيانا يحصل باتيان واحد دون واجب
ورد بان الكلام في الواجبات التي صدرت عن الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة

المقصد الخامس في احوال الموت

عنام

والصوم والزكوة مثلا لان افراد واصب اسراك في بالايمان الواحد من الاعمال النفس كاعتقاد
رغبة اي رغبة كانت وما يدل ان تمام الامتثال بالامر لا يحصل بايمان واحد منها دون آخر بل بالاتيان
بالجميع كما ان تمام الامتثال بالنهي لا يحصل بترك قبيح دون آخر من غير فرق فلو لم يصح التوزيع على
بعض الصالحات دون بعض لم يصح ايمان بعض الواجبات دون بعض لكنه اي اللازم باطل اتفاقا وكذا
المقدم تمت احياء الموتى في قبورهم العوامل الخرج على ان الذي يعيد للميت نوع حيوة
قدر ما يتألم و يتلذذ ولكن يتوقف على عود الروح وهو ما يتوهم من اسماع الحيوة عود الروح
ثم وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي معها القدرة على الافعال الاختيارية لكن يشكل هذا بجوابه
لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث كذا في شرح المقاصد وقد يدفع الاشكال بانه يجوز ان يخلق للروح
بل أكد للجسد لان المكلف بالشرايع هو الروح المدرك وهو مسرى التعالي ولا بد من حضوره عند
المجازات كما ان التعذيب لا للجسد لاوان يتبين ان الاعادة المذكورة يقتضي ان يكون الجواب
بالجسد والاشكال مستوف على ذلك حاصل تمت واخبار مروية عن النبي عم روى عن ابي هريرة
انه قال رسول الله عم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر
وللاخر النكير في حديث طويل تمت اصح المنكر تقول هنا آنه مثل وصف الحوت بالاول الشهر
بالجوهر وليس الابعد احياء القبر ولا يكون الاية الكريمة حجة على المنكر من الالم والعذاب الالم
الاولى باليتهم والجنة تمت فانه يدل على الحوض اختلفوا في ان الحوض هل هو الكوثر او غيره
استدل على الاول بما روي عنه عم انه قال في اخره ثنا حديث يعدون ما الكوثر قلنا الله
ورسوله اعلم قال عم فانه نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير هو حوض ترد عليه امتي الحديث وقال
القاضي الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها واستدل على ان الكوثر في الجنة العالية والحوض فيما يقابله
في المحشر بما روي عن انس رضي الله عنه قال سألت النبي عم ان يشفع لي يوم القيمة فقال عم
انا فاعل فقلت يا رسول الله فاين اطلبك قال عم اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم
القك قال عم اطلبني عند الميزان قلت فان لم القك قال عم فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطئ هذه
المواطن الثلثة وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر او يستمد منه بحسب
فيه ماؤه كما روي في بعض الاحاديث ثم انه قيل ان الورود منه يكون بعد الحساب والنجاة من
النار وقيل لا يشرب منه الا من قدر له السلامة من النار وقيل انه يشرب منه من قدر له من الامة
وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظماء بل يعذب بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث

قيل الملائكة اربعة منكر ونكير للمذنب ومبشر وبشير للمطيع

وسائر الميزان او على التحقيق ... كما قالوا ... على الصراط

وقد يقال المطلب الثالث في الميزان يجوز ان يكون ... في حديث ... على الصراط ... بالميزان

قيل الصراط صورة الصراط الذي وضع في الدنيا ... فقد دل ... يوم الحشر والله اعلم ... اضعاف الحديث منه

فان قلت من شرب منه لم يظمأ ابدا وهذا الحديث يقطع التلذذ ... قلت ... للجواز التلذذ بجهة الاخرى غير قطع الظماء منه

دل على ان جميع الامة يشتركون في هذا الامر لتقدم من الاسلام العبادة لله تنبيه ان اكثر الاعمال هي
التي نوزن وعمل جعل الاعمال نور الله والسيئات ظلمات نسوربان تنبيه اعلم ان الايمان في اللغة
التصديق افعال من الامن للتصيير او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون
مكذبا او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف
وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كذا في شرح المقاصد تنبيه فيما علم مجيئه به ضرورة فيما اشتهر
كونه من الدين بحيث يعلمه العامة بلا دليل كوجود الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر يعني لو لم يصدق
لوجوب الصلوة مثلا عند السؤال عنها كان كافرا عند الجمهور تنبيه وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله
وملائكته الحديث اي الايمان الشرعي ان يصدق جزما بوجود الله تعالى وبالامور الاربعة واليوم الآخر
هو القيمة ومنه للآخرة عن ايام الدنيا والمراد بالايمان به التصديق بما فيه من البعث والحساب
وغيرهما من الامور التي اخبر عنها الشارع وههنا بحثان الاول ان الايمان لو كان عبارة عن الـ
لما ذكر لزم ان لا يكون آدم ع م مؤمنا لانه لم يؤمن بالرسل لعدمهم قبله في زمانه وجوابه بعد تسليم
ان التصديق بالرسل داخل في ايمانه ايضا انه لو كان رسولا وامن ابنه بانه رسول ولا يلزم اتحاد
المؤمن والمؤمن به لان المؤمن نفسه والمؤمن به كونه رسولا من عند الله وانه كان مؤمنا بالنبي ظاهر
رسولا لكن المراد ان الرسول اخص من النبي كما تقرر في اول الكتاب فلا يشمل الحديث ما يدل على وجوب الا ما
بالانبياء مع وجوبه وجوابه المراد بالرسول ههنا المعنى المشترك بين الرسول والنبي وهو الذي من عند
الله لكم لدعوة عباده سواء كان صاحب شريعة ام لا وقد يجاب بان الانبياء مع الرسل فالايمان بهم ايمان تا
بالانبياء تنبيه وقيل هو المعرفة فلا بد في الفرق بين المعرفة والتصديق عبارة عن ربط القلب على ما
علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل
رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة
انه جدار او حجر والايمان الشرعي يجب ان يكون من الاول فان النبي اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع في
قلبه صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا ان يقال له في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا
كذا في شرح المقاصد وفيه بحث فان من حصل له تصديق بل اختيارا ادعى لزم الحكم بموجبه يكون
ايمانا اتفاقا ولو صدق النبي بالنظرة بمجرد اختيار ولم يلتزم العمل بموجبه بل عاند فهو كافر
اتفاقا فعلم ان المعتبر في الايمان الشرعي هو الاختيار في التزام موجب التصديق لا في نفسه
وهذا هو التسليم الذي اعتبره بعض الفضلاء امرا زائدا على التصديق قلنا تنبيه وقالت

الكرامية

الكرامية هو كلمتا الشهادة فهو لا يشترط لوجود التصديق والمعرفة حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان
يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم
يستحق الجنة كذا في شرح المقاصد والمذكور في تفسير القاضي ان مذهب الكرامية ان الايمان مجرد
كلمة الشهادة اذا خلا قلبه عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا وقد يلفق بينهما بان
ما ذكره القاضي هو الايمان المنجي من النار والمذكور في شرح المقاصد هو الايمان مطلقا هذا وانت
خبير بان نتيجة الايمان هو الدخول في الجنة ونتيجة الكفر هو الخلود في النار فالقول بايمانه مع الخلود
في النار كما ذكر في شرح المقاصد مما لا وجه وقد يجعل الايمان اسما للاقرار بحقيقة ما جاء به الرسول عم وشرط
مع معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة
ضرورية فلا تجعل من الايمان لكونه اسما للفعل مكتسب لا ضروري وقد شرط التصديق واليه
ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن التصديق لا يكون ايمانا وان اعتبر انه به يكون
الايمان هو الاقرار فقط وقال قوم انه اعمال الجوارح قد ذهب الخوارج الى ان المفهوم
من شرح المقاصد ان الايمان عند هؤلاء اسم لفعل القلب واللسان والجوارح جميعا حيث قال
واما في الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار
باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه
ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا
في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار
جميع الطاعات واجبة كانت او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك
ما لا ينبغي ان يكون مذهبا للعاقل الى هنا كلامه [illegible] الاولى الايات الخ لا يخفى ان من النصوص حجة على
من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللساني كالكرامية وتستحق بعبد القطع بكون الايمان
عبارة عن مجرد التصديق كما هو المدعى لجواز ان يكون تخصيص القلب بالذكر في الايات لكونه رئيس
الاعضاء ومستتبعا لما عداها كما دل عليه قوله عم الا وان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد
كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب واما الحديث فيفيد اعتبار عمل القلب لا عدم اعتبار
فعل اللسان كما لا يخفى ولا الجزء على كله فان قلت يجوز ان يكون عطف الجزء على الكل مبنيا
اهتماما بشأنه وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان وسببا لترتب ثمرته عليه قلت ما ذكرته خلاف
الظاهر لا يصار اليه ما لم يصرف عن الظاهر الذي هو خروج المعطوف عن المعطوف عليه قائم البرهان

وذلك ما في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين الاية منه

المندوب

ينبغي ان يكون مذهبهم كون النوافل جزء من الايمان ولازم الخروج عنه بتركها بما يتعلق الفرايض كنوافل القراءة في الصلوة مثلا فانه لو قرأ سورة بتمامها كان كلها فرضا ولو قرأ ثلث آيات منها لم يكن تارك فرض منه

ومنه مفهوم قوله تعالى الذين آمنوا الآية الاستدلال بالآية على المدعى مبني على ان المراد بالظلم المعصية
وقيل المراد به الشرك لما روي انه لما نزلت شق ذلك على الصحابة رضوان الله عليهم قالوا
اينا لم يظلم على نفسه فقال عم ليس ما تظنون انما هو ما قال لقمان لابنه لا تشرك بالله ان الشرك
لظلم عظيم وح يحتمل ان يقال المراد بقوله الذين آمنوا هو الايمان الظاهري الذي يعلم منهم بحسب
ظواهرهم من الاقرار والاتيان بالعمل الذي له ظاهر اجتماع التصديق ويعني اللبس بالظلم ان لا يكونوا
منافقين او يقال معنى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم لم يكفروا بعد الايمان ولم يرجعوا عنه الجواب
متعارضة بالاجماع المعارضات انما يتوجهان على ما نقلته من المقاصد واما على ما نقلته
من تفسير القاضي فلا قوله واما ان الاسلام هو الايمان الخ فان قلت ما ذكره من دليل
اتحاد الايمان والاسلام معارض بالحديث المذكور في المصابيح وهو ان جبرائيل عم جاء الى
النبي عم فقال اخبرني من الايمان فقال النبي عم ان تؤمن بالله وملائكته الحديث فقال اخبرني عن
الاسلام فقال ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث فانه يدل على ان الاسلام مغاير للايمان وعزته لم
قلت قد سبق ان الدليل الواحد لا يرد من المتعدد عند بعض المحققين سيما ذكر الواحد
بحديث المتعدد الآيات فينبغي ان يحمل تفسير الاسلام في الحديث على تفسير ثمرته
قوله والقائد المطابق الخ انما قال الظاهر لجواز ان يقال الخطاب في قوله الذين ذكرتم
للخصوم الذين جعلوا اللفظ مشتركا في الآية اي رد الجميع ما تقدم على معنى ذلك الذي ادركتم
به كان كردان ذي فهو وان لم يذكره للنص قوله اي صلوتكم لو صح هذا لزم ان يكون الصلوة
وحدها ايمانا مع انه فعل جميع الواجبات عندهم قوله مجاز الظاهر العلاقة وهي كون الصلوة
من شعب الايمان وثمراته ودالة عليه قوله ولا قاطع طريق منهم بل كلهم عدول وهذا لم يختلف
في عدول امر سبيل الصحابي واختلف في مراسيل التابعي ولو سلم ان عدم الاجزاء يعم المؤمنين
فقاطع الطريق لعله لا يدخل النار في كل اليوم اما لانه في الآخرة واما لان اليوم لا يقتضي
الاستغراق المضاف اليه ابدا قوله فقال عم لما بالغ في السؤال الخ روي عن ابي ذر انه قال
اتيت النبي عم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله
ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق وان زنى وان
سرق قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر حرف انما ذلك بان حرف الاستفهام
مقدرة فقيل ابا ذر وان زنى وان سرق اي اوان زنى ويقال ارغم الله انفه اي الصقه بالرغام

وهو الشرب يستعمل في الزلل والعجز عن الابصار وفي الاذعان على كره ومما ينبغي ان يعلم ان تكرار
لباذر ليس للانكار بل لظنه ان السؤال للحسن لطلب الجواب لكن غفل عن تكراره قوله ورده عليهم مثله في الاعمال
اجيب عنه بان تلك الاعمال لم تؤمر باستمرارها والايمان مأمور به في كل حين فاحتيج الى تكراره وهكذا الرفع
للحرج قوله مشترك الالزام لان الشرك منافٍ للايمان اجماعا انما يطرد ان لو كان التصديق بالجميع معتبر
عند المعتزلة ايضا والا فلا اجماع على ما ذكره ثم هذا الاعتبار مذكور في شرح المقاصد كما مر وان
لم يذكره المصنف في ضبط المذاهب قوله لا علم مانع الكل بحيث يدل التقرير والتقام المنافاة مقام
الجامعة فليتامل قوله والقائلون بانه مركب الخ يرد عليهم ان الحديث على ما حملوه عليه يدل على ان
الشهادة اعلى وافضل من التصديق القلبي لجميع ما علم مجيء الرسول به بالضرورة ولم يقل بذلك احد ويمكن ان
يجاب بانه مخصوص بالاجماع او يراد انها افضل منه من حيث انها لحقوق الدماء والاموال لا انها افضل
منه من كل وجه او المراد باضافة افضل التفضيل بمعنى الزيادة المطلقة لا الزيادة على المضاف
اليه الا المشهور المعروف من بينها بالفضل بين اهل الملل قول لا اله الا الله ولهذا ينقدح ما قيل
من ان الحديث يدل على افضلية قولنا لا اله الا الله محمد الرسول الله من الصلوة والحج وامثالهما مع ان الامر
بالعكس واما ما قيل في الجواب من ان فضيلته من حيث انه سبب لعصمة الانفس والدماء والاموال لا مطلق
فيه لحق لان الصلوة والحج لاشتمالهما عليه كذلك نعم يمكن ان يقال افضليته من حيث الاساس للكل واما
لم يوجد لم يعتبر شيء منها فعدم حسبان اللسان غيره من الاعمال وهو العدم والتوقيف عليه قوله
والايمان بضع وسبعون ان الايمان الكامل الذي في ايام انه وهو مشتمل على اصوله وفروعه الا
سلامية فرضها وواجبها ومندوبها والبضع العدد بكسر الباء وبعض العرب يفتحها وهو ما بين
الثلث الى التسع وهذا الحديث حجة على الجوهري حيث زعم انه يقال بضع سنين وبضعة عشر رجلا
وبضع عشرة امرأة فاذا جاوز لفظ العشرة ذهب البضع فلا يقال بضع وعشرون قيل المراد بالعدد
المذكور مجرد الكثرة لا الحصر لان افعال الايمان اكثر منه وبرد بانه ظاهر والاعلم ان المراد المبالغة
في الكثرة لان سبعين يشمل للكثرة كثيرا قال الله تعالى في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فلما ذا على ما يشعر
للكثرة بعد ذكره اي المعنى انه اكثر من الكثير وذهب بعض العلماء الى ان المراد بسبع وسبعون وقد جاء في
رواية الايمان بسبع وسبعون ونص الراغب الاصفهاني في الذريعة على ان الفروع الكلية اثنان وسبعون
وسبعون وسبع جاء ذكرها على وجه لطيف فمن اراد الاطلاع عليه فلينظر فيه قوله ليس داخلا في
اصل الايمان حتى يكون فاقده الخ قال السلف رحمهم الله تعالى كون الاعمال شعبة من الايمان لا ينافي

بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وظني ما مارة قوية تقسيم بالعلم
بكمعود تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وتعليم
يكون على اهل البصائر كما في قوله تعالى وتوروه
لنا الرسول والى اولي الامر منكم الاية والعمل ثلثة
عمارة الارض المعنية بقوله تعالى واستعمركم فيها وعبادة
المشار اليها بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وخلافة تعالى قال عز من قائل اني جاعل في الارض خليفة
فيكن ستة وكل منها اما
بجزء الانسان دعمه فقط او بما معه كما قال الله تعالى
ويدعون دعنا ورهبا او بالانسان بجزاه بعلم
وانه ازغيشي كما قال تعالى واخلصوا ان دينهم لله
صارت اثني عشر وكل منها اما ان يكون الانسان في مبدائه
او وسطه او منتهاه لان كل عضو وروى له لا ينفك
الانسان فيه من هذه الاحوال الثلث فتلك ستة وثلثون
كل منها اما ان يتعلق بالانسان اليه من طريق الاخبار
للاجل منهم كالانبياء وبعض الاولياء او من طريق الابتداء
والكسب فتلك اثنان وسبعون درجة

رحمه الله عليه

بالنوع الاول من الاوصاف الاول اربعة الاوصاف الدم كالسن ... والثاني ... وكل ...

لو ترك جزء منه ولا يدل على استلزام انتفائها انتفاءه لجواز ان يكون اجزاء غير اصلية لا ينتفي بانتفائها كما لو قرأ
سورة بتمامها كان كلها فرضا وان ترك بعضها لم يكن تاركا فرض قوله وان ملتبس الاعمال فيقلها
ويعود ولسنا اذا اريد به مطلق الطاعات فرضا كان او نفلا فلا كلام في البعض فاذه باده
واستقاضة انما هو بحسب الوجود او فاتها واستقاضة بحسب اسبابها او لعدم وجوبها كما في الحج والزكوة للفقير
الا وهي القوة والضعف فتلبس مسلم لكن لا طائل تحته لان النزاع انما هو في نفس الايمان بحسب الكمية اعني
من العلم والكثرة فان الزيادة اكثر ما يستعمل في الاعداد واما التفاوت في الكيفية اعني القوة والضعف فخارج
من محل النزاع قوله ولا شك ان التصديق التفصيلي في آحاد ما علم تفصيلا من الايمان ... مرتبة اجمالا
حاصلا فقط الا طلاع عليه لم يعلمه الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط
نعم يتصور التفاوت في عصر النبي عليه السلام فان الايمان كان عبارة عن التصديق لجملة ما جاء به النبي عليه السلام وكان اذ ذاك
تكمل الجملة اذ ذاك التصديق المتعلق بها قوله بالوجه الذي ذكره لا يختص بها بالوجه الاول ايضا باعتبار
تزايد الدلالة اعني دلالة قوله تعالى واذا تليت الاية عن سعيد بن جبير الا الخ قوله فهو عندنا عام تصديق
الرسول فيما علم مجيئه به بالضرورة او بالدليل فيه وصوته واما ما علم بعين النظر فان الكفر انكار ما علم
بالضرورة مجيء الرسول به فلعل مراده بالاجمال رجوع التصديق ليعلم انه قوله لان الفعل لم يصدق قوله
كلا انه بهذا ايضا يندفع ما يتوهم من انه يلزم ان لا يكون الناس مؤمنا له لا تصديق له لان التعلم منها
للعلم عندنا وجه الاندفاع ان الشرع جعل التصديق المحقق في حكم الباقي ما لم يطرأ ما يضاده
فهو مصدق حكما وقد يجاب بان التصديق ليس بامر دائم بل يعود كلام النفس على ما وقع في كلام بعضهم
ولا يلزم المنافاة بينه وبين النوم ولا يخفى ما فيه قوله وهو عند كل طائفة مقابل لما فسر به الايمان في فرع شرط
المفاصل لا ينطبق على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ويمكن دفعه بان التقابل لا يستلزم ان لا يكون
بالايجاب والسلب ضرورة ما ذكرنا بل قوله وبطلانه ظاهر لاستلزامه ان يكون النصارى مؤمنين فيها
الخوارج كل معصية كفر فان قلت من السلف ان يقولوا انما قال به الخوارج بناء على ان الشيء ينتفي
بانتفاء ركنه ولا منزلة عندهم بين الكفر والايمان مع انهم لا يجعلون تارك العمل خارجا من الايمان ويعتقدون
بطلان قول هذا النار قلت اجيب عنه بان الايمان يطلق على ما هو الاساس والاصل وهو التصديق وهو قول الخارج
وصدق على ما هو الكامل المنجي وهو الذي يعتبر العمل ركنا منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول او الثاني
وقد اسند نافع ما يطلق الماء رحمه في اخر كلمه قوله ذهب الخوارج الى ان الكوثر وهم الزيدية ويتسمى
الى حفص بهم الزيارى وان كان لا ينسب الكارى حفص بهم المفضل قوله ذهب الخوارج الى انه كافر وذهب الازارقة

فحا

لت

يعتقدو

الحركات

الى انه

الى انه مشترك لانه يعمل عملا لله تعالى وعملا لغيره ويمونه او الشيطان او غيرهما قوله والحسن البصري
الى انه منافق الى مظهر للايمان مبطن للكفر واصله من نافق اليربوع اذا دخل نافقاه وهي
احدى جحرته يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرققه فاذا اتي من قبل القاصعاء وهي جحره الذي
يقصع فيه ان يدخل ضرب النافقاء برأسه فيخرج منه والحق ان مذهب الحسن راجع
الى مذهب الخوارج ولا يمكن حمل كلامه على انه يوصف بالحمل وان لم يكن مؤمنا كاملا لان الوجه
الاول مما وجه يعتبر لانه على ما نقله يدل على اخراج الاعتقاد فيكون لغوا واللازم الا ان يراد بنفي الاعتقاد
بعضه على خط قولهم زيد ليس بشيء وعلى هذا يؤول الى كلام اهل السنة والمشهور خلافه وفي بعض
الكتب ان الحسن البصري رجع عن هذا المذهب قوله المراد لم يحكم بشيء مما انزل الله تعالى اصلا ولو قيل
بان الحكم بالشيء التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما انزل الله تعالى فهو كافر ولبس لان السياق
في تعيين المراد بالحكم بما انزل الله تعالى هو القضاء فيما بين الناس بما يوافق لا معناه الاصطلاحي
الذي هو التصديق قوله قلنا المراد من الحج وجوبه والغرض المجيز ان يكون التعبير عن ترك الحج بالكفر
بطريق الاستعارة للتغليظ ماله او تغليظا في الوعيد عليه قوله قلنا نعلق ذلك الخ وايضا
يحتمل ان يكون قوله لا يحبطها صفة مخصصة لا كاشفة فحينئذ لا يتم الاستدلال ايضا على تعليق
الايمان فيه بحث لانه يؤدي الى نفي جزء المعصية مع الايمان لان من تعلق بموازينه فهو في
راضية على ما نطق به القرآن وحمله على ان عاقبته ذلك لم يقل به احد من المفسرين فالاقرب ان
يقال ان التنزيل المنافي منزلة المكذب لا اذا اطلقت الآية فى مقام المنافق مبالغة في اعلام
الحق كما في قوله تعالى انهم لا ايمان لهم وقوله تعالى كانوا يعملون للقطع بان البعض كان فاسقين ليس
بمكذب قوله والفسوق مما وجهه سوء بالمعصية ان قلت قد ورد في الصحيح من الاحاديث
ان الامة يبعثون غرا من آثار الوضوء فكيف يكون الفسوق مسود الوجه ان قلت لعلهم يعودون
الكلام في فاسق يكون فسقه ترك الوضوء قوله الساهي انه من اصحاب المشأمة مثل الذين
يعطون كتابهم بشمالهم فكيف يكون مرتكب الكبيرة منهم كالمسيء مثله وفيها الذين هم موضوع
ونشير الى انفسهم فكيف يمكن المنع لان الشوم والشر بالكفر وقيل الذين سلكوا بهم الى النار
شمالا والظاهر امثال المنع ايضا قوله من باب ايمان الفلس يمنع كونه من هذا الباب
لجواز القصر من الآية حصر اصحاب النار في الذين كفروا فلو لم يكن صاحب الكبيرة المحكوم عليه
ايضا بكونه منهم لم يصح ذلك الحصر والجواب انهم ليس من حيث العصر لانه يشترط على ما تبين في النحو

وعلى هذا ينبغي ما في شرح العمدة
من انه لا معنى لقول الحسن لان
السعادة اظهار الصلاح
مع فساد الباطن والفاسق
من صلح سريرته وظهر
فساده فكان ضد المنافق
ح
د حرره الله

وفيه ان نفي الشفعاء مطلقا والايتين الخ ما لم يكن جو ابعا لنظم الاية فلا ينافي ما ذكر المصنف ولا يحتاج الى حمل الذين كفروا وعجل عن الجمع الخ سيد السعد

ان يكون الخبر معرفا باللام او افعل من او فعلا مضارعا فمفهوم الحصر في الدرجة قوله مع عدم مكذ بعافية فلا بد من ان يتوهم سطر الاية مكونه والذين كذبوا بآياتنا او تبديله بقوله مع عدم كونهم الا ابدين تعالى لانه غير مسلم عند الخصم قوله الكل ما ورد في النار فقد اخزيته لا يقال هذا حكاية كلام الابرار ولا يحل امتناع الكذب عليهم لانا نقول هو في معرض التصديق عن قائله كذا قيل ان قال يحتمل ان يكون اخزيته من الخزاية فلا يتكرر الوسط في القياس الذي ذكره ولا يتم الاستدلال قوله والا لزم كل مجرم مكذبا فالمراد بالمجرمين الكاملون او الجود بمعنى المخصوص قوله والجواب بعد ما قدم مثله يمكن ان يجاب ايضا بان الانعام قد يكون بالتصديق عن التكذيب ومقابلة الكافر يدل عليه وفساق المؤمنين يدخلون في الذين اتقوا الاثم الا ان يقال سوق بعضهم في الى النار مما لا شبهة فيه فيلزم ان يكون كافرا ولا قائل به ما بالفصل وفي الجنة لا جواب المتن مقطعا قوله وهو قول الخ انه المنافق قيل يحتمل ان يراد المنافق في الاعمال لا في الدين وقد يقال الاولى ان يقول الحق لان النفاق اظهار الصلاح مع فساد الباطن والفسق من حيث عدم ظهور فساده فكان ضد المنافق وانت خبير بانه ان كان مراده بالمنافق مبطن الكفر ومظهر الاسلام لم يتجه ما ذكر قوله حتى للمقصد قال نعم في المقاصد هو كلام المتاخرين من المعتزلة مما هو في النزاع وان كنتم لا تنكرون ان من الفاسق بالايمان يمنع التصديق او يمنع اجزاء الحكم بل يمنع استحقاق الحكم المدح وغاية التعظيم ولهو الذي يسميه الايمان الكامل ويعتبر فيه الاعمال وينفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلتين هذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكانه رجوع عن المذهب والعراض كلا يتارح في الصفات اما لا نزاع فيه ما هو من قبيل الاعراض والاقوال مادام يعرفون بانا من اهل الطاعة ليس يومن لحسب الشرع بل بمجرد اللغة وبان المعوض يبعده القديم كعفر من غير بعض العوض وغيره قوله لا يكفر احد من اهل القبلة معناه ان الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام لحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواه كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيه واحد لا يكفر المخالف للحق فيه والا فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا الصدور شيء من موجبات الكفر كذا في شرح المقاصد ولعله اراد ان اعتقاد قدمه مع نفي الحشر كفر والا فقد ذهب كثير من الحكماء المتقدمين الى قدم بعض الاجسام العلوية من المسلمين كالشيخ قدس سره وهو الاعلام العرش والكرسي ودونها سائر الافلاك فلا وجه للتكفير لا يكذب شيئا للنبي عليه السلام والله اعلم قوله كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره لان من قال لمسلم يا كافر

بكفر

الدواني منه

بكفر لقوله عم من قال لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما سيجيء جوابه قوله لم يصحب النبي عم قال في
شرح المقاصد ولقائل ان يجيب عنه بان التصديق بجميع ما جاء به النبي عم اجمالا كاف في
صحة الايمان وانما يحتاج الى التفصيل فيما لوحظ تفصيلا عند ملاحظتها وان كانت مما لا خلاف
في تكفيره كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر
بباله حدوث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق بها كان كافرا والجواب انا
نقطع بان منهم من وقف على التفاصيل ولم يكفر كلهم كذلك قوله باصحاب الجمل الخ ارباب الاديان ما هم
لا يعرفون على تفصيل الدليل وهو قولهم ... مقدورات الله تعالى وايضا قد سبق انهم قائلون
بوحدة الوجود فقد كفروا بهذا وبكفر سائر الصوفية ايضا قوله اي المراد المختلف وايضا المراد ان من قال بخلق
صفة النفي ملفوظ في الاقاويل السنة ايضا قائلون بخلق الالفاظ كالكسبية والمعتزلة لا يقولون بخلق النفسي
لعدم قولهم فلا يلزم ان يكونوا كافرين قوله فكيف السنة اي السبعة الاظهر ان يقال فكيف السبعة والثمانية
والله اعلم مباحث الامامة عن كل الامامة كانه اراد بكل الامامة اهل الحق والعقل واعتبر ديانتهم
على من عدا ائمة او على كل من احاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الايمان من شرائط الامامة لا مقوما
لها وفيه الشروط كثيرة وعلى كل تقدير الظاهر اولته ويمكن ان يقال انها بالمعونة تشبه من جهة انه لا يقال
لجميع الامة جمع الائمة لخلاف الامام الجاهل او الفاسق ونحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال بتشخيص تابعيها
الا انه انما امامان قوله والمعتزلة والزيدية بل عقلا ان يجب نصبه علينا بدليل عقلي وانهم يقولون
بوجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله تعالى مذهبهم في الجملة بناء على انه لو وجب على الله سبحانه لما خلا
الزمان عن امام ظاهر قوله كهشام الفوطي منسوب الى فوطة بالضم وهو موضع بان ... كثرة الماء
والشجر قوله والاكثر وجوبه علينا سمعا اعترض عليه بانه لو وجب علينا لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار
على ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة فانها على الضلالة انما يلزم لو تركوه
على قدرة واختيار قلنا عجز كل واحد لا ينافي قدرة الكل ولو اريد بالعجز عدم من يتصف بشرائط الامامة
فهو مبهم وفيه سوء ظن بالامة قوله وبكروا الى سقيفة بني ساعدة وبكر بكرة بكورا وبكر تبكيرا
وابتكر وباكر كله بمعنى وهو المسير في الصباح والسقيفة الصفة قوله
ولو دفن رسول الله ... توفي النبي عم يوم الاثنين ودفن عم ليلة الثلثاء على قول والاصح
انه ليلة الاربعاء قوله يوم ... على ... من قولهم ... الغرباء
والبوادي ... بان جميع العرب والبوادي ... جمع بادية ... بالبادية وفي الحديث

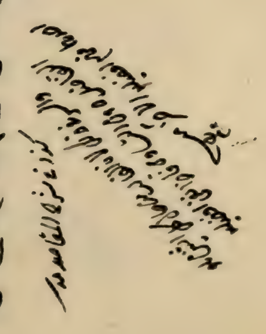
وذكره الطوسي في التجريد

من بواد جفا اي من نزل بالبادية صار جافيا قوله ولا يسلي بعضهم على بعض من قوله تعالى العيش فلان
اي رحمة وكالايتم منه بغا بعضهم الخ قال الح ع لما بغي على كتابه ولكن ضغامه النبال وكوانه النعوسا
بالتقيح قوله اي تركهم لنصبه اي النصب فافقد الشرط سواء كان ترك نصبه بسبب فاقدها ام لا قوله انما الوجوب
اذا وجد الجامع بشرايطها قيل هذا انبنا على قول الشيخ بشروط الامامة فلما يوجد في عصر والا فالجزم
بانتفاء الشرط في كل الامة مما لا وجه له قوله فالذين يوجبونه ليس بلطف اي لا يجب اي اب
المستحقة بانا وجود الامام لطف لغيره وانا نعلم من جهة العقلاء وسواد اختيارهم حسب اهافهم وتر
نصرة ونتهوا ولانا نعلم ان وجوده بدون التصرف لطف ما بنا بانه ينبغي ان يظهر لاولياته الذين
يبذلون الارواح والاموال على محبته ولسعدهم من الاحجام الابهم فان قيل لعله ظهر لهم وانتم غافلون
قلنا عدم ظهوره لهم من العادات التي لا ريب فيها لعاقل كيحمر من الملك ولو سلم فالاولياء اذا عجزوا
من الفهم اذ لم يظهر لهم بوجه الخطاب عليهم قوله وقالوا تارة الخ ولما علم وجوب كل منهما من نص ابدا
لم يتعرض لوجوبهما قوله على الذب عن الحوزة الذب المنع والحوزة الناحية وسعة كل شئ حوزته قوله
لتحقق الامامة بدونها لتحقق الامامة ممنوع غايته ان تحب في بعض الزمان و... ادفع بالامام
فان ما لا يدرك كله لا يترك كله قوله ان يكون قرشيا الحكم فيه انهم اشرف الناس نسبا وحسبا وشرايطها الرياسة
فلهم كال الكرم والشجاعة والبلاغة بعوسهم العرب ولم يكن في غيرهم ما فيهم قوله على سرية السرية قطعة من
الجيش يقال خير السرية اربع مائة رجل ظهور المعجزة المراد بالمعجزة معناها اللغوي ولو قال
ظهور الكرامة لكان اظهر قوله والجواب لانه الخ وايضا ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد عهد النبوة
وسيايضا بعده اهل الحل والعقد سيجي في اخر المقصد نقلا عن الامام الرازي انها تثبت بلا انعام
ايضا بانا نعلم ان الظلم من لوازم اهل الامامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعوا الى اتباع فيكو
ن الى الفتنة ويعود نقضه على البحث انه يجب عند اشتباه القول بلا ضلال ولا فتنة بيان من يتبع الحق
واما المعاند فلا سداد للنقض ايضا قوله فهو محل الاجتهاد والحق جوازه لان الضرورات تبيح المحظورات
وما لا يدرك كله لا يترك كله قوله وعند الشيعة علي وعند الراوندية ... العباس رضي الله عنه
واما النص فلم يوجد وقيل نص على ابي بكر رضي الله عنه فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه اماما في الصلوة
وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روي انه ع م قال ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي
بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر قوله فتعينت امامتهم
على ... عليهم ان شرط العصمة مع جواز انها امر خفي لا يطلع عليها اهل البيعة ويكونها من امور الحقة الخ

لا يطلعها

لا يعلمها الا عالم السرائر او صبوا النص على الامام فكيف يدعون عصمته على رضي وبعض امامته قوله لانه
ذنوبوح الزنديق نوع من اهل منسوب الى الزند وهو كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب
مجوس الذي جاء به زرادشت وهم يزعمون انهم انبياءهم قوله من انكار المجتهدين بعضهم على بعض وقيل ايضا
ان خالدا لم يقتل مالكا وانما قتله بعض قومه خطأ لانهم اسروه على ظن انهم ارتدوا وكانت ليلة باردة
فقال خالد رضي الله عنه ادفئوا اساراكم او لفظا غيره معناه معنى ادفئوا وكان ذلك اللفظ في لغة المخاطب
بمعنى اقتلوا فظن ذلك الشخص انه امر بقتل الاسارى فقتل مالكا قوله واما قوله نوسد الى تكرار الحج ومعنى
دفع الله شرها من الخلاف الذي كان نظر عندها بين المهاجرين والانصار اذ قد يضاف الشيء الى الشيء اذا
ظهر عنده ولم يكن منه كقول بل كذا الليل والنهار وليس منهما بل نظر عندهما ومعنى ومن عاد الى مثلها فاقتلوه
اي من عاد الى مثل الكلمات الموجبة لتبديل الكلمات الحكم كقول الانصار منا امير ومنكم امير قوله تعليل
لا تشترك الخ تعليل لحصر الولي في العين وحاصله انه لو ثبت الاستقلال في معنى ثالث هو معنى مجازي لا يذهب
اليه الا لدليل لامتناع حقيقي لان المجاز خير من الاشتراك كما ثبت في الاصول قوله لانها في شمول الغني للذين
الفقير لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كما تقرر في موضعه ودعوى الحصر انتفى الذكور حال الركوع في على بنا
على انه الذي اعطى خاتمه في الصلوة مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل
العطف بمعنى انهم راكعون في صلواتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون قوله
الاولى انه قبل العزيز دلالة فيه ان تمامه الدلالة على استحقاق الامامة في الحال لكن من اين يلزم نفي
امامة الائمة الثلثة كما هو مدعاهم قوله يوذن بالكذب فانا علمنا ليس بصحيح لمن كان النبي معتقا له
ويحفظ ولا حاجة لمن كان النبي جار الوجه والاوق اعم لمن النبي ابن عم له وانه عم الجعفر
وعلي ليس كذلك بل ابن ابيه لانه اخوه قوله فانا كل احد يعلم من دينه انه قد يجوز ان يكون الغرض التنصيص
على ثبوت الاية ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي احتمله اكثر العمومات وليكون اولى ما فات من الارض حين
قرب لموالاة النبي هو يحفظ قوله ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد اجيب عنه بان المولى بمعنى المتولي
والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول من ائمة اللغة قال ابو عبيدة مولكم
اي اولى بكم وقال ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ثم المراد انه
اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله
قوله للقيام مقامه اي بطريق اليقين فانه لو كان هارون بعد وفات موسى عليهما السلام
لتعين خلافته ولهذا العقد لم يثبت مرادهم ولا يرد ما قيل على الدال على استحقاق الامامة

لا على نفي امامة الائمة الثلثة فتامل قوله قال الآمدي الوجه الثالث انا اورده كلامه لان قول المصنف في الجواب
هذا اتحاد امير طرق لكن انما يلايم هذا التقرير لا لتقرير المصنف قوله ومن لوازمه استحقاق الطاعة
فيه ان من لوازمه استحقاق الطاعة حال الحيوة مطلقا ايضا واللازم باطل فيها حتى علي وقد يجاب بانه لا يمكن
اعمال الدليل في صورة من البعض للادلة القاطعة فبقي معمولا في صورة ما بعد الوفاة قوله لكانا او لنعم الاولوية
ان النبوة المستثناة وان قدرت تكون بعده الا ان النبوة مرتبة غير قابلة للزوال باتفاق الفريقين
فالمستثنى في الحقيقة مطلق النبوة قوله سلموا على علي بامرة المؤمنين فيه انه لا يدل على عدم التراخي حتى
بعد وفاته عم قوله قل للمخلفين من الاعراب الآية اي للذين تخلفوا عن حرب الحديبية قوله ان القوم
المذكورين بنو حنيفة وكانوا قد ارتدوا وهذا قال عز من قائل تقاتلونهم او يسلمون فان المرتد لا يقبل
منه الا الاسلام او السيف وقيل المراد بالقوم المذكورين فارس والروم ومعنى يسلمون ينقادون لان الروم
نصارى وفارس مجوس يقبل منهم الجزية وان لم يقبل من مشركي العرب اتفاقا ومن مشركي العجم ايضا
عند ابي حنيفة رحمه الله قوله جعل الامام شورى بين ستة اي جعلها بينهم يتشاورون فيها ويعينون
من يوافق عليه بحسب رايهم قوله اي لا تؤثر الافضل لكن لعل هذا الراي ان يجوز عندنا امامة المفضول
كما سيجيء الا ان قوله سبحانه سماعندهم يشعر بان ما قبله على عمومه فيه ما فيه قوله الثالث قوله لا بد الوجه
ان اعترض عليه الشيعة بان الحديث المذكور لا يدل على انه افضل بل على ان غيره ليس افضل منه فجاز ان يكون
مساويا له وانه يجوز ان يكون ايضا بحسب وقت ان يكون الافضل عنده ورود هذا الخبر وبعده لكن يكون
غيره افضل منه والجواب عن الاول ان مفهوم هذا الخبر بحسب اللغة وان كان ان غيره ليس افضل منه
الا ان مفهومه بحسب العرف انه افضل من غيره لانه صيغة يقال كثيرا ليس في هذا البلد احد افضل من فلان
يفهم كل احد انه افضل اهله والعرف اذا عارض اللغة كان الترجيح للعرف وايضا يروى ان ابا الدرداء
كان يمشي امام ابي بكر فقال النبي اتمشي امام من هو خير منكم فقال ابو الدرداء اهو خير فقال النبي عم
والله ما طلعت الى فوله الفضيلة تدل على ان المراد افضليته مطلقا لا المساواة كما لا يخفى وعن الثاني
ان تقييده بالوقت خلاف الاصل لان الاصل عدم التقييد قوله سيدا كهول اهل الجنة اي سيد
الكهول الذين يدخلون الجنة ولا يلزم منه كون بعض اهل الجنة كهولا عند كونهم في الجنة حتى
يشكل بقوله عم اهل الجنة جرد مرد قوله لو كنت متخذا خليلا الحديث الخليل الصاحب
الوادّ الذي يفتقر اليه ويعتمد عليه في الامور فان اصل التركيب للحاجة والمعنى لو كنت متخذا من الخلق
خليلا ارجع اليه في الحاجات واعتمد عليه في المهمات لاتخذت ابا بكر ولكن الذي الجأ اليه واعتمد عليه



في حل الامور ومحا مع الاصوال هو الله قوله بل جميع قرابة فيه ان تصحه بالانبياء والتسلية بابه عن ذلك
يوصلها في الانفس اللوامة الا ان تعالى ذكر الشعر لحه لزيادة تبركهم قوله في ذي الندبة كان رجلا منافقا
زمن النبي ﷺ ومات خارجيا زمن علي رضي الله عنه وكان ثدي مثل ثدي المرأة قوله بعضهم اي بعضهم بعضا
على من بيان الحج وانطها كلمه الصدوق ومنجري وعدل اي باي عام عدت بابي انت وامي ورث
بابي وامي قوله والاجماع منعقد على ان الانبياء افضل من الاولياء قيل الاجماع انما هو على
تفضيل النبي على الرسول لا على تفضيل النبوة على الولاية فعن بعض الصوفية ان الولاية افضل
من النبوة لان الولاية تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والنبوة تنبئ عن
التبليغ كما رسله الملك على الرعايا التبليغ احكامه الا ان الوحي لا يبلغ درجة النبي ﷺ بجهة بين الولاية
والنبوة وكونها في التبليغ من الحق الى الخلق ملاحظة على نبي فيتضمن قرب الولاية وشرفها لا
محالة وقد يقال تفضيل النبوة على الولاية باعتبار تضمنها للولاية خارج عن البحث فان التبليغ من الحق
الى الخلق له جهة الى وحي الحق هي الولاية وجهة الخلق هي الرسالة والبحث في تفضيل الجهة الثانية على الاولى
لا في المجموع قوله بعض بلوغه في العلم الى حد لا يصل العلماء في الصغر كالنقش في الحجر والعلم في الكبر كالنقش في
المدر قوله لو كسرت الوسادة اي لو كسرت الوسادة كناية عن الجلوس للحكم قوله فلا يجد المحصن ابا ما آثم
آخ قوله وتعجب ايضا مما للمرتد ما بيده بما فيها من الادلة الدالة على نبوة محمد ﷺ ولا يخفى ان الكتاب
للذاكر على اهل الوزر انه لا منفس فتأمل قوله او سهل او وصل السهل ضد الجبل وارض سهلة ونسبه
اليه سهلي بالضم على غير قياس كذا السهل القوم هما ربطا الى السهل قوله ينتسبون الى في الاصول
قيل ذلك لطول عمر علي كرم الله وجهه ولو طال عمر ابي بكر رضي الله عنه لربما استند واليه اكثر من ذلك
قوله في ايام صبيا مع المنذور روي ان الحسن والحسين رضي الله عنهما مرضا فنذر علي وفاطمة وفضة
جارية لهما ان عوفيا صيام ثلاثة ايام فعوفيا ولم يكن عندهم شيء فاستقرض علي ثلاثة اصوع
شعير من يهودي [illegible] فطحنت فاطمة صاعا وخبزت خمسة اقراص على عددهم فوضعوها عند الافطار
فوقف سائل بالباب قال السلام عليكم اهل بيت رسول الله مسكين من مساكين المسلمين اطعموني اطعمكم الله من موائد الجنة فآثروه به
وباتوا لم يطعموا شيئا واصبحوا صياما ففي الليلة الثانية خبزت خمسة اقراص من الصاع الآخر فعند الافطار سأل يتيم
فآثروه به ولم يطعموا شيئا واصبحوا صياما ففي الليلة الثالثة خبزت خمسة اقراص من الصاع الثالث فعند الافطار
سأل سائل فآثروه به فنزل قوله يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيرا ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا
قوله هو احد منهم والاصح المدار الصالح والمصنف مكيا او المدني على النسق كالعرفية من جملة العشر ال الاعلى اعلم

انظر بدران الخطابي في فوره لا تنسبوا اصحابي
في ما لمعوضهات في زمانه الرسول ﷺ وانه
رضي الله عنهم انهم انتسب من الاصحاب وحمل ان يراد
باصحاب الصحابة الذين لم يصحبوا اوائل الاسلام
صحبوا [illegible] والمحدثين [illegible]
[illegible] والسلام

بانفاق

مثل احد منهما من الفضيلة والاثم ما يقال احكم ما يعلم مرطوم او يصف مع ما يقاربه من مزيد
الاخلاص وصدق النية وكمال النفس سما لم من التكوس والغم قوله لا يتخذونهم غرضا الملامات سو
تهم بالمنكرات والفواحش قوله بنا الاعتراف بوقوعها فلا يصح جعل هذا الشرح من الشرح البير ويد
في المعتبر قلت قوله لقولهم سيتفرق امتي اثنتين بعضهم في هذا الخبر تعالى ان اراد ما سبق وسبعين
فرقة اصول الاديان فلعله يبلغ هذا العدد وان اراد الفروع فانها تتجاوز هذا العدد الى اضعاف
ذلك اجاب الامام الرازي بان المراد سيفترق امتي حال ما ولست فيهم الا ان على افتراقهم في سائر
الاصوال الخوز ان يزيد وينقص قوله ولا قولكم وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الاية قيل في
هذا الاستدلال بهذه الاية نحو ان مثلها ورد في حق المسيح بن مريم مع انه عبث الا اتفاق حال النصارى في
سورة المائدة ما المسيح بن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل والاولى الاستدلال بقوله انك ميت
وانهم ميتون والجواب الحق في قوله وما محمد الا رسول الاية سبب نزوله كما ذكره في التلخيص ان الشيطان
لما صاح يوم احد قتل محمد وبعض الصحابة ذلك جعلوا كانهم يتكرون وفاته ويدعون انه
جامع بين الرسالة والتبري عن الهلاك فنزلت الاية ومعناها ان محمدا مقصور على الرسالة
لا يتعداها الى التبري عن الهلاك ومن البين انها حجة على عمر رضي الله عنه واما الاية الواردة في
المسيح فمعناها والله اعلم ان المسيح مقصور على الرسالة لا يتعداها الى الالوهية واستحقاق العبادة بدليل
ما قبل الاية وهو قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وهو ماهم فانه يثبته مستحقين للعبادة والزاهم الله
سبحانه عليهم ما من اله الا اله واحد فكلمة ظ قوله وانكارهم القدر رضوا فيما لا يرى عليه السلام الصحيح ان المخلص على ما ذا
ملوا القدرية هم الفاقر فاشار ان رضي الله عنه الاهل لا فعال العباد المقدرة ثم لعمري بمعنى القدرة فيها فالتسمية
باعتبار هذا المتضمن وليكن هذا ما اورد ايراده في هذا الواقف
ان شاء الله تعالى ان يجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو الرحيم
وان ينفع به المخلصين ويجعله ذخرا ليوم الدين
والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد
واله اجمعين
وعم الهمين
المتعلق
بالمعين

